MARTOR

NR. 1

1996

REVUE D'ANTHROPOLOGIE
DU MUSÉE DU PAYSAN ROUMAIN

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

MARTOR

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Revue
d'Anthropologie
du Musée
du Paysan
Roumain

MARTOR

L'Étranger autochtone

Redécouvrir la muséologie

I - 1996

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Directeur: Horia Bernea

Cormité de rédaction: Ioan Ilișiu, Anca Manolescu, Irina Nicolau,
Ioana Popescu, Speranța Rădulescu

Rédacteur responsable: Anca Manolescu

Rédaction: Musée du Paysan Roumain, Șos. Kiseleff nr. 3, sector 1, București, România
Tél: 650.40.36, Fax: 659.65.13

Techno-rédaction: Service technique de Academia Cațavencu

Impression: Edimpress Camro-SRL

Couverture: aquarelle de Horia Bernea

Conception graphique: Horia Bernea

Ce premier numéro de la revue apparaît grâce au concours financier de la **Fondation SOROS pour une société ouverte** et de la **Direction du Patrimoine, Mission du Patrimoine ethnologique français.**
Nous leurs exprimons ici notre gratitude.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Sommaire

L'interrogation retrouvée 5

L'étranger autochtone

a) Atelier franco-roumain d'anthropologie religieuse (15 - 19 nov. 1995)

Personnages et espaces

Daniel Fabre: 10
La place de l'Ermite. Histoire et anthropologie

Teodor Baconsky 24
Deux figures de l'altérité dans les Métamorphoses d'Apulée et la Vita de Saint Syméon Salos

Tatiana Segal 29
La condition du Sage dans la Chine pré-impériale

Un saint d'entre nous

Luminița Munteanu 36
La typologie du saint populaire au début du Soufisme anatolien (XIII^e-XV^e siècles)

Anna Iuso 43
Donato Manduzio prophète dans sa terre

Costion Nicolescu 53
Le saint: un étranger partout et toujours chez soi

Șerban Anghelescu 66
La théologie du brigand repenti

L'Ermite à l'Ouest et à l'Est

André Godin 72
Étrangers communicants, communicateurs étranges: ermites et reclus en Occident

Ioan Pânzaru 85
Ex eremita episcopus
L'Ermite dans la Patrologie latine au premier Moyen Age

Anca Manolescu 95
Entre la grotte et le voyage

Gabriel Hanganu 111
Métamorphoses d'un ermitage, regard de l'ermite

Contrepoint et final

Rodica Pop 121
Le chamane - un noeud de paradoxes

Daniel Fabre 127
Conclusions

b) Ethnies en différence, ethnies en rencontre

Speranța Rădulescu 134
Gypsy Music versus the Music of Others

Dominique Belkis 146
Comment peut-on être megléno-roumain?
La construction historique d'une identité ethnique

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Redécouvrir la muséologie

Alexandru Tzigara-Samurcaș: le personnage fondateur 161

L'Art populaire roumain 162
L'Art public 170
Notre Musée National 175
La vocation du nouveau Musée . . . 184
La tragédie du Musée d'Art National . . 186

Horia Bernea 194
Le Musée? Une opération de connaissance libre

Irina Nicolau 211
Au génou de la grenouille. Bouillon de muséologie subjective

Ioana Popescu 224
La communion sous l'espèce de l'objet

Résumés/Abstracts/Rezumate 236

* L'Atelier franco-roumain dont nous publions ici les travaux est issu du programme de collaboration organisé par les Ministères français (Direction du Patrimoine, Mission du Patrimoine ethnologique) et roumain de la Culture.

MUZEUL TARANULUI ROMAN
EUROPEAN MUSEUM OF THE YEAR AWARD
MUZEU EUROPEAN AL ANULUI

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

L'interrogation retrouvée

„S'essayer à la liberté"

Telle serait, dans la Roumanie de l'après 1989, l'exigence qui, selon les intellectuels et les partisans d'une société civile, déciderait de toutes les entreprises visant un retour à la „normalité". Il ne s'agit pas d'une exhortation solennelle et d'un projet grandiose, mais du simple exercice quotidien de la lucidité, du refus des solutions uniformisantes, toutes faites et toutes reçues; il s'agit de fonctionner, dans l'espace public, non plus selon une idéologie compacte, mais en assumant le jeu des différences et le risque des responsabilités.

Pour ce qui est du Musée du Paysan, il fut, dans une certaine mesure, astreint à cet exercice difficile et souvent incertain quant à son résultat. D'abord par le choix de son initiateur, Andrei Pleşu, premier ministre de la culture post 1989, qui ne désigna pas à sa direction un homme du métier – conservateur ou muséographe d'ethnographie – mais un artiste, dont l'attention aux „façons de penser et de faire" des sociétés rurales traditionnelles était depuis longue date mise en oeuvre dans sa peinture. En second lieu, par le fait que, en ce qui concerne la muséographie ethnographique dans l'Est européen, „on a la chance", selon I. Nicolau, „au Nord d'un passé encrassé et au Sud d'un avenir informe, de repartir à zéro" (voir *infra* p. 222).

Repartir cela veut dire *ébranler*, déconstruire le Musée et se risquer dans l'aventure d'un dialogue personnel, imprévisible avec ce qui fait sa substance: l'objet. Selon Horia Bernea, il faut aborder celui-ci avec la délicatesse et la générosité d'un partenaire: „Dieu aime ce qui est fragile, délicat, faible. Il n'aime pas ce qui est puissant, dur, rigide... Que peut vouloir dire fragile quand il s'agit du discours d'un musée, d'un mode d'exposition? Souplesse, erreur et hasard assumés, incorporés dans la thèse de travail. D'ailleurs, c'est l'objet qui nous dit ce que nous devons en faire. Il faut s'y soumettre de bonne grâce... Il me semble essentiel qu'on ait la perspective d'une muséologie, voire celle d'un contexte, qui se construisent par la confrontation entre les objets et celui qui les interroge" (H. Bernea, *infra* p. 199). Obtenir, en somme, l'espace d'une rencontre et d'une interrogation – où l'objet ne soit pas conçu en tant que porteur d'un message imposé et unique –, mais comme la matière possible d'une herméneutique, concernant autant l'auteur du Musée que son public. C'est en termes de liberté que G. Althabe perçoit, en fin de compte, une telle attitude. En commentant l'exposition du Musée du Paysan, il y décèle une liberté qui sollicite les trois acteurs de l'entreprise: „Les objets ethnographiques sont détachés de l'univers social et symbolique dans lequel ils ont été produits et utilisés; les au-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

teurs ne s'en servent pas en tant que témoins de cet univers; ils les libèrent de la pesanteur de leur origine et les regroupent en des compositions esthétiques; ce mouvement fait de l'exposition une oeuvre d'art... Ici pas d'itinéraire linéaire, le visiteur est obligé de revenir sur ses pas, de composer librement son parcours, d'évoluer comme dans une maison, en une sorte d'appropriation progressive à travers laquelle l'ensemble se découvre, se donne à voir et à ressentir" (1993 – 1994, p. 133, p. 138).

À propos d'une telle démarche qui refuse autant le pré-projet que l'explication discursive, qui assume les „tâtonnements sans formulations précises (mises en formule, les choses perdent leur énergie latente)" – cf. H. Bernea –, à propos d'une démarche qui est disposée à toujours expérimenter, à se renouveller et à se contredire, le commentaire et l'effort théorique restent assez délicats. En ce sens, le premier numéro de la revue *Martor* ménage, à son tour, un espace à l'expérimentation: *Redécouvrir la muséologie* est une section qui propose des „façons de dire" cette muséographie (H. Bernea), qui s'interroge sur les catégories de la *création* paysanne évoquées à travers son effort (I. Popescu), qui met en question les hypostases et la fonction de l'institution muséale (I. Nicolau). On y fait également part à la mémoire – que cette institution est censée servir – par l'inclusion des textes d'Alexandru Tzigara-Samurcaș, personnage fondateur d'un Musée dont le M.Ț.R. prend la relève.

Trajet d'une rencontre, émergence d'un thème

Entre 1991 et 1994, un „Atelier franco-roumain d'anthropologie du christianisme" conduit par Daniel Fabre[1] se déroula sous le thème général: „politique de la religion, politique de la mémoire". Il débuta par un Séminaire (Bucarest, octobre 1992) où les participants devinrent conscients – en traitant des catégories communes aux christianisme occidental et oriental („construire le chrétien", figures du monde et figures du divin, le centre et les marges dans la sacralité chrétienne)[2] – de la spécificité des logiques sous-tendues par ces deux espaces. Conscients aussi des approches et des expériences différentes dans leur étude du religieux[3]. Or, cette mise en présence des options, des points de convergence ou de distinction esquissait déjà une attitude commune, à savoir „se situer de façon raisonnée au coeur de différences vécues si fortement liées à l'histoire, qui offrent matière à penser nos limites et à expérimenter nos possibilités" (C. Rouot, P. Drogeanu, 1994, p. 168). Cette première rencontre esquissait déjà une „autre configuration du «proche» et du «lointain»" (ibidem). Les terrains menés, par la suite, en commun nous placèrent les uns devant les autres, selon les termes de J. Cuisenier (1995, p. 341) – dans le champ d'une *ethnologie partagée* – comme des *étrangers proches*.

Or, en ce qui concerne les chercheurs roumains, cette expérience offrait le bénéfice considérable d'un double regard, en collaboration, sur les phénomènes observés: celui de l'étranger et celui de l'autochtone. Ce qui les rendit immédiatement conscients d'une pluralité de lectures – possibles et légitimes – d'un même fait, lectures dont le jeu des perspectives, attentivement considérées, peut modeler un *espace* d'interrogation où le sens se découvre d'une manière plus riche, plus nuancée, plus vaste. Ce qui les incita surtout à prendre distance par rapport à eux mêmes – en tant que participants à la situation et au milieu observés – afin d'atteindre, à travers le regard de l'autre, un regard plus aigu et plus frais sur soi-même: „L'expérience de l'altérité (et l'élaboration de cette expérience) nous oblige à voir ce que nous n'aurions pas pu imaginer dans notre propre ambiance" (F. Laplantine, 1987, *L'anthropologie*, Paris, Seghers). Ce qui va de soi, ce qui nous est familier devient alors problématique, „non-naturel", fertile, significatif. N'est-pas, en fin de compte, cet „étrangement" – nécessaire pour découvrir le „trésor caché chez soi" – que propose l'épisode des *Mille et une nuits*, plusieurs fois invoqué par Borges[4], où, au terme d'un voyage difficile, la confrontation de deux rêves en miroir

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

fait surgir la réalité du dépôt propre et détermine le chemin de retour, vers sa reconnaissance. N'est-pas la même expérience – située cette fois-ci en milieu hassidique – que cite H. Zimmer en fin de ses *Mythes et symboles de l'Inde* comme trajet exemplaire, qui passe par l'interrogation des autres traditions afin de valoriser la sienne selon une envergure universelle?

Disons que cette conscience fertile du *même* et de l'*autre* réunis fournit un arrière-plan, et comme une affinité, comme une correspondence (selon D. Fabre, *infra* p. 133), au thème que proposa l'Atelier d'anthropologie du religieux organisé par le Musée du Paysan en octobre 1995 – „l'étranger autochtone" – dont nous publions ici les travaux. Annoncée déjà lors des terrains franco-roumains[5], cette figure offre une catégorie anthropologique privilégiée pour cerner l'expérience religieuse à travers et au delà ses particularités. „Vivre en étranger", devenir „étranger à ce monde", ce thème familier au désert des premiers siècles chrétiens ne cesse d'orienter l'expérience intérieure et de marquer le portrait social du contemplatif. Pour P. Brown, „l'homme saint" de l'Antiquité tardive est un étranger radical, efficace quant à la construction des nouvelles communautés du Moyen Orient justement parce qu'il „ne se laisse pas classer" socialement, parce qu'il ne relève d'aucune autorité, soit-elle ecclésiastique ou laïque. Mais si cet étranger radical rompt avec le monde, il est loin d'y être un imposant absent. Tout au contraire, il fournit un repère fort, un repère „ultime" face auquel la communauté se construit et se juge. Car, en marge d'elle, l'ermite institue ou habite un „désert", un substitut immédiat de la „terre céleste": en inversant la perspective, il est au fond un *autochtone* plus „vrai" que les autres membres de la communauté. Retiré dans la zone limite des forêts et des rochers, l'ermite constitue – en Occident comme en Orient chrétien – „un être frontière", un „veilleur des marges", l'indigène d'une terre „originaire" emblématique (cf. Daniel Fabre, 1986, p. 13).

En fin de compte, „l'étranger autochtone" désigne une transcendance où s'origine, à tous les niveaux, l'expérience chrétienne. *In propria venit et sui eum non receperunt* (Jean, 1, 11): c'est dans ces termes que la figure du *Logos*, elle-même, choisit de s'auto-définir, d'apparaître, de s'incarner.

Il est d'autre part évident que, dans la tension de ses termes, „l'étranger autochtone" inclut non seulement l'expérience chrétienne, mais une paradoxale relation entre „l'unifié" et l'organisme social, vécue en tout milieu religieux. Chaque tradition met en scène des figures médiatrices, des „faiseurs de gué" entre les niveaux du monde, des présences symboliques de l'au-delà dans la vie courante de la communauté. Afin d'être efficaces dans leur rôle, ces personnages doivent joindre le „Même" à „l'Autre", avoir simultanément le prestige de l'altérité et l'immédiateté de l'autochtonie. Nous nous sommes donc proposé d'évoquer cette „fonction" dans ces apparitions diverses, relevant des grandes traditions orientales et chrétiennes, en essayant d'obtenir ainsi les „traits" d'un personnage qui, par son autochtonie, assume la spécificité de chaque forme traditionnelle, mais qui, par sa nature d'étranger, échappe aux particularités et s'ouvre vers l'universel.

À partir d'une telle problématique, esquissée dans la section *Pesonnages et espaces*, deux apparitions de l'étranger autochtone sont proposées: *Un saint d'entre nous* (le personnage qui s'impose par une altérité obtenue „sous les yeux" de la communauté, dans une intimité où le groupe subit et en même temps participe à l'élaboration de cette condition) et *l'Ermite*. Contrepoint de ces héros – assurant la cohérence d'un monde déjà divisé en transcendance et immanence, en ici et au-delà –, le chamane circule dans un monde sans rupture où les esprits voisinent les humains (cf. Daniel Fabre, *infra* p. 131). Il apparaît d'ailleurs, dans cet Atelier, comme un anneau reliant les hypostases déjà évoquées avec d'autres apparitions possibles de l'étranger autochtone. Lors des discussions préliminaires, Șerban Anghelescu invoquait l'*acteur rituel* qui,

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

par le masque et le costume d'*Irod* ou de carnaval, ou à travers l'itinérance des *colindători* de Noël, rend opératif un étranger par rapport à la condition courante de la personne qui l'incarne et du village qui le reçoit: la communauté, elle même, s'offre, dans ce cas, l'étranger dont elle a besoin aux moments de „jointure" de son cycle existentiel. C'est toujours lui qui décelait une situation, courante dans les contes, d'altérité fondatrice. Le héros réparateur du cosmos – qu'il restaure les astres ou l'arbre de vie de l'empire mythique – se risque au-delà du monde des humains pour obtenir d'un autre espace – extérieur, étrange, mystérieux – la garantie de refondation. Il revient de là en inconnu, tout transformé qu'il est par l'itinérance entreprise; en se faisant reconnaître progressivement par la communauté, il s'y installe en tant qu'incarnation de l'au-delà fondateur.

À côté de toutes ces apparitions – rituelles, mythiques ou proprement religieuses – du thème, on a eu la possibilié de prolonger celui-ci par des reflexions visant les découpements et les identités ethniques contemporains (*Ethnies en différence, ethnies en rencontre*). Ce sont des réflexions révélant, une fois de plus, que cette différence est une limite relative, qu'on reconstruit indéfiniment et de manière plurielle, et que, par conséquent, elle ne peut être pensée comme une marge fixe, mais comme un problème du *modus vivendi* que se cherche l'Europe actuelle.

Une critique du „témoin" et du „témoignage"

En intitulant cette revue *Martor*, nous n'avons pas le mauvais goût ni la présomption de viser la signification grecque du terme, que saint Augustin évoquait dans son *Commentaire à I Jean*. La question du „témoin" et du „témoignage" se pose toutefois d'elle-même – et de manière ambivalente – à propos de la problématique développée par le Musée du Paysan. Horia Bernea parle, dans son texte, d'une muséographie-témoin, tandis que, en ce qui concerne le même exercice, G. Althabe constate le refus d'instituer l'objet muséifié en tant que porte-parole programmatique d'un univers rural traditionnel. Si une telle signification paraît donc exclue, le sens du *témoin* et du *témoignage* est peut-être à rechercher à un niveau plus intime et plus modeste. „Étranger du dedans, impliqué et non-impliqué dans la réalité qu'il examine" (cf. Daniel Fabre, *infra* p. 133), l'intellectuel n'est-il pas, par la force des choses, un témoin qui – guéri de l'illusion d'une parfaite objectivité – participe à la configuration d'une mentalité dans la même mesure où il l'observe et la pense. Au delà d'une observation participante, n'est-il pas modelé, lui-même, par son effort herméneutique, tout comme il est – en partie – déterminé par le moment et le milieu où il l'entreprend? Assumer cette double condition – observateur et partie prenante d'une réalité roumaine actuelle (et de sa mentalité) –, donnerait probablement, dans ce cas, un sens plus propre aux termes qui nous préoccupent.

Et, pour mener le jeu un peu plus loin, nous dirions que – réticents aux programmes qui prétendent maîtriser de manière parfois présomptueuse et illusoire une réalité future – nous ne pensons pas cette revue selon un projet nettement formulé. Nous nous proposons plutôt d'y enregister les efforts et le trajet – déjà accomplis – d'une recherche muséale et anthropologique menée ou suscitée par le Musée du Paysan.

En „témoigner".

A.M.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Notes

1. Il réunissait principalement des chercheurs du Centre d'anthropologie des sociétés rurales – EHESS, Toulouse et, à côté de Paul Drogeanu (Institut d'ethnographie et de folklore de l'Académie de Roumanie), des ethnologues du Musée du Paysan. L'Atelier était inclu dans un programme de coopération franco-roumaine développé par **La direction du patrimoine. Mission du patrimoine ethnologique français** et le **Ministère de la culture roumain**.

2. Ce sont à peu près les titres proposés par Paul Drogeanu, lors d'un projet de publication commune sur les travaux de ce premier Atelier.

3. Il s'agissait, pour les chercheurs français, d'un exercice anthropologique dont le cadre théorique et l'effort intérprétatif étaient déjà bien mis en place; il s'agissait, pour les chercheurs roumains, d'inaugurer, en quelque sorte, un domaine jusqu'à là interdit à l'étude ou instrumenté selon une idéologie nationaliste; il s'agissait pour eux d'observer un religieux actuel – en ébulition – dont les données de terrain étaient lues, parfois, à travers une doctrine orthodoxe très présente et assumée.

4. „Mille et une nuits", in J. L. Borges, 1988, *Cărțile și noaptea*, Iași, Junimea. „L'histoire des deux rêveurs", in J. L. Borges, 1983, *Cartea de nisip*, București, Univers.

5. En octobre 1992, la vénération des reliques de „la très pieuse Paraschiva de Iași": une sainte „voyageuse" naturalisée dans chaque région de son périple, dont Claudine Fabre-Vassas analyse les métamorphoses (Fabre-Vassas, 1995, „Paraschiva-Vendredi. La sainte des femmes, des traveaux et des jours", in *Terrain* no 24). Une année plus tard, en Transylvanie, la re-fondation d'une orthodoxie „autochtone" par des moines se définissant comme des étrangers.

Références bibliographiques

ALTHABE G., 1993 – 1994, „Une exposition ethnographique (Roumanie): le plaisir esthétique, la leçon politique", in *Journal des anthropologues* 53–54 –55, p. 133 – 146.

CUISENIER J., 1995, „România: La Roumanie et le domaine culturel roumain", in *Ethnologie française*, 1995-3., p. 333 - 341.

FABRE D., 1986, „Le sauvage en personne", in *Terrain* 6, mars 1986, p. 6 - 18.

ROUOT C, P. DROGEANU, 1995, „Coopération avec les pays de l'Est. Ateliers d'anthropologie comparée", in *Terrain*, no 24, p. 165 – 168.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

La place de l'Ermite
Histoire et anthropologie

Daniel Fabre
Centre d'anthropologie historique de l'Europe, EHESS - Toulouse

Partons d'une initiative un peu méconnue. En 1949, sous l'égide du *Séminaire d'histoire du christianisme*, animé par Henri-Irénée Marrou, à la Sorbonne, un jeune chercheur, l'abbé Jean Sainsaulieu, lance une enquête sur l'érémitisme français. Il rédige à cette fin un guide de six pages destiné à ses futurs correspondants, ses compagnons de chasse aux ermites. Il connaît parfaitement les difficultés de l'entreprise, il les a mesurées au cours d'une enquête expérimentale portant sur seize départements, aussi son bref *vade-mecum* est-il un modèle de précision et de clarté, sans doute un des meilleurs questionnaires jamais élaborés dans nos disciplines. L'entreprise n'a porté ses fruits qu'un quart de siècle plus tard: une thèse – *La vie érémitique en France de la Contre-Réforme à la Restauration (1580-1830)* –, un livre qui en est la version allégée de ses notes et renvois – *Les ermites français*, Paris, Le Cerf, 1974 – en livrent la substance[1] cependant que des milliers de dossiers monographiques, établis avec l'aide de plus de sept cents correspondants, sont déposés à la Bibliothèque Universitaire de la Sorbonne. L'événement n'a pas eu, à mon sens, l'écho qu'il aurait mérité. Peut-être est-il advenu un peu tôt, alors que le dialogue entre histoire et anthropologie n'était pas véritablement installé. Peut-être aussi la manière de Jean Sainsaulieu, sa discrétion dans l'affirmation de sa méthode, l'ampleur de sa synthèse, en regard des découpages chronologiques de l'histoire religieuse, ont-elles joué contre lui. En tout cas l'enquête et le livre, bien que salués par les spécialistes, n'ont guère suscité d'émules.

Que l'objet soit commun à l'historien et à l'ethnologue, il est facile d'en saisir les raisons. D'abord les ermites ne sont pas un thème central dans l'histoire du christianisme, entendons les ermites laïcs des temps modernes et contemporains car là est le vrai sujet, l'énigme. Leur vie semble découler par excellence d'un choix individuel, ensemble ils représentent une poussière de destinées qui par définition échappent à l'encadrement de toute institution et donc à l'ordre des archives. Quand l'ermite apparaît dans l'histoire, il est étrangement morcelé. Nous retrouvons assez souvent son ermitage, c'est-à-dire la coquille sans son habitant, parfois la chronique locale qui ne retient que le premier et le dernier ermite ou alors la simple continuité anonyme d'une présence, plus rarement un fait divers, un événement fugitif et violent. Devant un objet aussi fuyant l'enquête retrouve les principes de la minutie ethnographique. L'oral précède souvent l'écrit, la reconstruction de chaque trajectoire implique une minutie obstinée qui donne prééminence au fait unique, particulier, à ce que l'on appelle avec condescendance l'anecdote. Chaque ermite est à saisir dans son trajet singulier, à travers ses actes, sa situation, ses relations. Et ceci dans une perspective longitudinale

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

qui couvre autant que possible la totalité de sa vie: avant et éventuellement après son choix de la solitude.

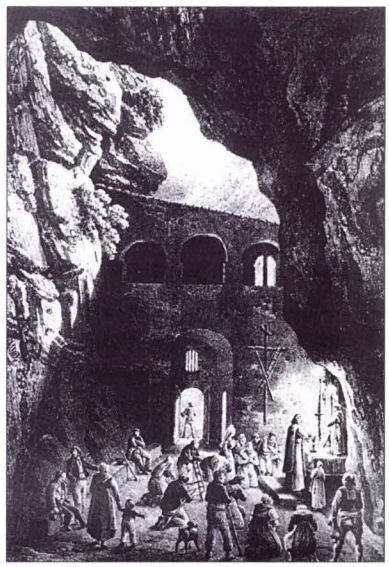
Sédimentées tout au long de ces années d'enquête, les *Archives de l'érémitisme latin*, riches de quatre mille ermites, constituent aujourd'hui la base la plus solide en Europe occidentale pour entreprendre toute analyse. Je voudrais ici insister moins sur la dimension historique, car il y a vraiment une histoire de l'érémitisme que Jean Sainsaulieu nous a révélé, que sur la possibilité d'une compréhension plus générale encore, en termes anthropologiques. Ce dialogue a commencé en 1979, au cours d'un séminaire qui partait d'une lecture de la thèse, la confrontait à une enquête sur les derniers ermites languedociens et catalans avant de tenter une interprétation dont j'aimerais vous donner la substance. Elle s'efforce, après avoir dégagé les caractères essentiels du personnage social qu'est l'ermite, d'intégrer dans sa définition les traits les plus déviants de sa vie, ceux qui semblent l'exclure de toute reconnaissance religieuse. Le faux ermite, le mauvais ermite, l'ermite égaré – selon le jugement de ses contemporains –, nous en dit long, en effet, sur la place de l'ermite en général, sur son étrangeté, sur son autochtonie.

L'ermite dans son espace

La simple lecture d'une carte des ermitages catalans dont le toponyme, l'habitat ou même le seul souvenir sont conservés fait apparaître un certain nombre de caractères récurrents qui, pour moi, ont pris force d'évidence lorsque j'ai approché puis étudié l'ermitage de Galamus, en Fenouillèdes, au pied des hautes Corbières[2]. L'endroit est excentré, quelques cinq kilomètres le mettent à distance de sa commune d'appartenance et, de fait, le situent exactement sur la limite administrative et écologique des terroirs. Pourtant cette position ne suffit pas, le lieu érémitique cumule le maximum d'indices de sa marginalité, celle-ci doit être immédiatement perceptible. Tous les êtres naturels placés sous la gouverne de l'ermite et objets du savoir qu'on lui reconnaît, manifestent une sorte de liminalité essentielle. À Galamus, au terme d'une analyse dont je ne peux reprendre le détail, se sont révélé trois marqueurs du territoire, repérés et utilisés par l'ermite et ses divers visiteurs. L'escargot d'abord. Il abonde sur le site particulièrement riche en plantes aromatiques, il est une des métaphores les plus communes de l'ermite et celui de Galamus les ramasse, les fait jeûner et les cuisine à l'occasion des deux grands pèlerinages dont sa chapelle est le centre, pour les lundis de Pâques et de Pentecôte. Une plante ensuite, la sabine (*Juniperus Phoenica*), un genévrier dont les propriétés aphrodisiaques et abortives sont connues de la pharmacopée des simples depuis l'Antiquité . Elle est utile aux jeunes villageoises qui ont un retard de règles, et c'est discrètement que l'ermite la cueille et la fournit. Un oiseau enfin, l'aigle qui, chaque printemps, couve sur un replat au sommet des hautes falaises qui dominent le lieu. L'ermite observe ses va-et-vient et en informe les garçons les plus courageux, capables de tenter l'exploit du dénichage. Ces trois objets naturels doivent être ici compris comme d'authentiques attributs de l'ermite, ils contribuent à accorder son destin et son espace de vie, ils sont occasions de relations particulières, ils socialisent le solitaire. Ceci pour Galamus, ermitage à bien des égards exemplaire, hyperbolique même. Mais il arrive aussi que la spécificité de l'endroit s'affirme tout autrement, par la coïncidence, la superposition ou la succession des usages. L'ermite s'installe donc dans un site déjà marqué, déjà nommé, qui lui confère d'emblée une qualité typique, un signe de reconnaissance. Ainsi, à Pézilla-de-la-Rivière, village non loin de Galamus, c'est dans le cimetière que l'homme avait élu domicile – ce dont le fichier de l'enquête Sainsaulieu témoigne à vingt et une reprises – tandis que beaucoup d'ermitages de la montagne pyrénéenne furent et sont encore des refuges pour le passant en difficulté. De même, plus fréquemment au nord de la France semble-t-il, on concède à l'ermite l'autorisation de s'installer au bout d'un pont ou encore sur une éminence qui peut servir de phare. Affinité de l'ermite pour les errances dangereuses, celles des morts et des vivants.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Cette inscription spatiale concrétise une position à l'intérieur du champ religieux. Malgré les apparences et les silences fréquents des textes officiels, l'ermite occupe une place dont l'importance se mesure aux débats qu'elle suscite. En ce sens l'érémitisme, dans la chrétienté latine, a toujours eu un rôle révélateur et dans ce domaine l'apport de Jean Sainsaulieu est aussi riche que systématique. Il décrypte, en effet, très précisément, les failles, les zones de friction et de conflit. La première oppose l'ermite aux congrégations religieuses. Elle nous renvoie à une très ancienne histoire, celle de la critique monastique de l'érémitisme qui, en Occident, s'est confondue, à tort, avec une critique de l'église d'Orient alors „qu'on ne trouve aucune complaisance pour l'aventure spirituelle isolée chez les fondateurs du monachisme oriental tels que Pacôme et Basile." (Sainsaulieu J., 1974 a. p. 256). Mais la tension se prolonge jusque dans l'histoire récente car les ermites jouent sur la confusion possible avec les ordres mendiants. C'est leur habit qu'ils adoptent, c'est en leur nom qu'ils revendiquent le droit de quête, c'est en référence à leurs communautés qu'ils créent des fraternités telle celle, encore très vivante à la fin du XIX-e siècle dans les monts d'Orb (Hérault), intitulée *Frères libres de Saint François*[3]. Ces initiatives restent autant que possible éloignées du contrôle de l'autorité épiscopale qui joue, depuis le Moyen Age et plus encore depuis le concile de Trente, le rôle de police des ermites. L'autorisation préalable, la visite pastorale, l'assemblée annuelle de tous les ermites du diocèse, la réglementation méticuleuse du droit de quête font partie de l'arsenal coercitif habituel. Ne sont pas rares non plus les interdictions pures et simples de tout érémitisme au point que l'on peut repérer de véritables périodes de persécution, surtout à la fin du règne de Louis XIV, alors même que l'idéal de solitude était identifié à l'hérésie janséniste. Moins monolithiques sont les relations entre l'ermite et le prêtre du lieu qui se trouve être son interlocuteur le plus proche. Bien souvent, et ce fut le cas à Galamus jusqu'aux années 1930, on assiste à un partage à l'amiable de l'espace local du sacré. Au curé l'église et le cours coutumier de la liturgie calendaire et des rites de passage, à l'ermite la chapelle rustique, les rites d'extérieur et les recours exceptionnels, en cas d'épidémie par exemple. La cérémonie qui scelle cette alliance est la consécration de l'ermite, dans l'église, au cours d'une messe dominicale, devant toute la communauté assemblée car c'est bien le village en corps qui demeure le garant de l'enracinement local d'un solitaire. Pour devenir un des pôles du champ religieux, celui-ci doit être adopté collectivement, inclus dans une relation de services réciproques, seul ce contrat tacite peut parer aux persécutions, par contre son abolition entraîne instantanément la perte de l'ermite.



Une messe à Saint-Antoine de Galamus. Vue prise du fond de la grotte (in Chevalier de Basterot, *Voyages aux hermitages des Pyrénées - Orientales*, Perpignan, 1827) (reprodutction J. P. Piniès).

En effet, et cela peut sembler paradoxal, l'aventure érémitique n'est jamais, à la scruter de près, celle d'un homme absolument seul. Un ensemble très complexe de liens se tisse autour de chaque ermite. Il est le centre, l'occasion et l'acteur principal d'une sociabilité spécifique, parfois rituellement instituée, qui se lève et s'é-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

panouit autour de lui. On peut la définir dans les termes d'une économie des échanges symboliques et relever le détail des dons et contre-dons dans lesquels l'ermite est engagé, étant entendu que ces prestations réciproques relèvent de l'obligation coutumière et lient absolument les différents partenaires. L'ermite qui renonce évidemment au monde pour se consacrer à la prière et à l'entretien matériel et spirituel d'un sanctuaire des confins attire sur la communauté qui l'admet les faveurs divines. Un de ses rôles les plus constants, celui de sonneur de cloches, en fait un des responsables de la ponctuation sacrée du temps collectif et, dans le même temps, le veilleur qui signale les nuages de grêle, les incendies ou les naufrages. Mission sédentaire que prolonge celle du messager, de l'intercesseur voire du „voyageur" que l'on envoie vers de lointains sanctuaires. Les coquilles parfois cousues sur son froc affichent cet état de perpétuel pèlerin. En échange de ces services les gens du lieu rétribuent l'ermite dans des formes particulières, qui le distinguent du prêtre et du moine. Ne jouissant, en principe, que d'un jardin, l'ermite doit quêter sa subsistance. Nous avons vu combien la quête est un point crucial dans la politique de contrôle, municipale ou épiscopale, mais avant d'être réglementée elle est ritualisée dans des termes d'une grande stabilité. L'ermite doit quêter lui-même, en se rendant chez autrui, et c'est à lui, personnellement, que les dons s'adressent sans médiation institutionnelle, sans anonymat possible. A l'ermite, en principe, on ne fait que des dons en nature, alimentaires principalement. Ils ne peuvent excéder ce que l'homme peut porter sur lui mais un privilège d'ermite est d'être, en certaines régions, accompagnés d'un âne, à l'exclusion de tout véhicule de transport. Le butin de l'ermite, qui normalement exclut toute conversion monétaire, lui permet de passer l'hiver, ce qui implique une organisation saisonnière de son existence. L'ermite est forcément gyrovague depuis les moissons de juin jusqu'à la récolte des pommes de terre, en octobre ou même, dans le Sud méditerranéen, jusqu'au pressage des olives, en décembre. Au cours de la quête, grand moment de son apparition publique, sa présentation manifeste les différentes facettes de son rôle et les saisons de sa vie. Son habit de moine mendiant, sa formule rituelle de demande que conclue une bénédiction du foyer, la petite chapelle miniature qu'il porte autour de cou, dans une boîte que l'on fait baiser aux enfants, constituent une mise en scène forte, inoubliable, nécessaire prélude à la scène fondatrice du don.

Un modèle d'ermite fertilisateur. Saint Syméon au Sinaï.
Gravure française du XVII[e] siècle

Une telle position va avec un exercice très particulier de la spiritualité. Or celle-ci nous reste inaccessible dans son détail pour la plupart des ermites „populaires", qui n'ont pas laissé de témoignages écrits, ni suscité de biographie sainte. Nous pouvons cependant en saisir les tendances à partir des conduites que les ermites donnent à voir. Tous ne sont pas des aventuriers de la transcendance, mus par un appel subit, une vocation que rien ne préparerait, une conversion radicale qui viendrait effacer une période antérieure que l'on devine turbulente et pécheresse, mais la plupart inscrivent leur nouvelle vie dans un cadre qui situe clairement le plan idéal de leur expérience. Retournons à Galamus, dans le vallon riche de plantes et de bêtes. Voici l'arbre, voici la source, et l'abri très simple qui est venu s'adosser à la

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

grotte qui fut sans doute le premier asile. Atmosphère des origines qui retrouve la composition élémentaire du Paradis terrestre et fait de l'ermite, comme par un insupportable défi que visa très tôt la censure des hauts clercs, un être en deçà du bien et du mal, une créature d'avant la chute. Mais cette première face est immédiatement déniée par le fait que l'apparente reproduction du Paradis est traversée par le souci exclusif de la mort. Au bord du chemin qui descend depuis la route une pierre tombale rappelle un ermite du siècle dernier qui a péri ici, dans la solitude d'un hiver de neige, on dit même qu'il creusa de ses mains sa tombe dans le rocher. Quant à frère Jean, le dernier ermite, un crâne toujours posé à ses côtés se présentait comme son *memento mori*, objet unique de ses méditations. L'expérience de l'ermite semble osciller entre l'innocence de celui qui se contente de célébrer Dieu dans les plus fragiles de ses créatures et la pénible méditation de la mort que nourrissent le décor et l'imagerie macabre, comme si plusieurs âges de la spiritualité catholique moderne avaient simultanément pris possession de ces solitudes et de ces déserts. Encore convient-il d'ajouter que le modèle érémitique s'est trouvé, à plusieurs reprises au fil de l'histoire, valorisé bien au-delà du monde habituel de sa pratique au point que l'on peut percevoir chez les plus modestes ermites comme un reflet de l'image que la haute culture du moment – janséniste, baroque, romantique... – a promu.

Le dernier ermite de Galamus, frère Jean, vers 1930. Il donne à voir tous les attributs – robe, Bible ouverte, croix pectorale, bourdon et crane posé à ses pieds - de son ascèse médiatrice.

La singularité de l'ermite ne peut donc se comprendre que située comme pôle d'une configuration qui mette en relation la topographie locale du sacré, la structure d'ensemble du champ religieux et le tableau des expériences spirituelles possibles. Dans chacun de ces espaces l'ermite est à la périphérie mais cette place ne suffit pas à le définir car la frontière qu'il occupe est toujours associée à une origine avec laquelle chaque rencontre, chaque échange, chaque rite renouent. Venu de loin, né le plus souvent hors du pays, il a la charge d'un lieu considéré comme matriciel, il devient l'incarnation du territoire communautaire qu'il connaît, qu'il parcourt et qui le nourrit. En échange il est le garant de la continuité collective, l'un des médiateurs du salut, il a donc ostensiblement en charge les signes les plus prégnants de l'autochtonie. Le situer ainsi, comme l'étranger topique, permet, à mon sens, de comprendre dans sa définition tout ce que Jean Sainsaulieu a tendance à présenter comme l'échec, l'envers, la parodie ou la perversion de l'érémitisme.

Le sens de l'indécence

Aux XVI-e et XVII-e siècles alors qu'en France l'érémitisme connaît un regain tel que l'on a pu voir ce pays comme „la Thébaïde d'Occident", se multiplient les discours et les représentations qui font de l'ermite le héros de scènes burlesques, le personnage dérisoire de farces qui raillent, et donc soulignent, les contradictions qui le constituent. Cette littérature satirique relève sans doute d'un anti-érémitisme d'assez longue durée dans lequel un aspect de l'anticléricalisme traditionnel, illustré par toute la littérature réaliste et comique de la fin du Moyen Age, se trouve fondé en théorie et renforcé par tous les courants réformateurs, évangéliques et protestants. Mais quelle est cette étrange figure d'ermite déjà mise en scène dans les *Canzoni* de

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

carnaval de Lorenzo de Medicis, puis dans celles de Clément Marot, le poète de cour, dans des danses et des mascarades urbaines, dans des chansons attestées dans toutes les provinces? C'est essentiellement un ermite amoureux, qui se retire dans la solitude à cause des réticences et cruautés de sa „mie": „Là vivray d'eau et de racine / Mais par mon âme, il ne m'en chault / Cela me sera médecine / Contre mon mal, qui est trop chauld." (Marot)[4]. Dans d'autres textes, le jeune galant laisse place à un personnage plus sensuel, parfois jusqu'à l'obscénité. La séduction invoquée du „joli ermitage", les jeux de mots érotiques sur la „relique" montrée ou la „grotte" visitée deviennent très communs. Et pris dans les rets du désir l'ermite est la dupe facile de la fille délurée qui en veut à son trésor et qui, dans une des plus populaires chansons, réussit à le dépouiller sans rien lui donner en échange[5].

De cette littérature badine commence à émerger le thème d'une duplicité foncière de l'ermite dont on ne sait jamais tout à fait qui il est. Cette interrogation est d'ailleurs carrément formulée dans les traités qui, au XVII[e] siècle, prétendent donner les clés du monde secret de la gueuserie[6]. On y disserte aussi bien du faux mendiant qui simule les plus atroces infirmités que du faux ermite qui feint une extrême dévotion pour mieux dépouiller ses ouailles. Mais entre ces deux types de gueux il y a une importante différence, seul l'ermite détourne une fonction religieuse, ses écarts relèvent du crime de sacrilège. Sous l'Ancien Régime cette accusation ou, du moins son invocation comme circonstance aggravante, s'applique aussi bien aux ermites réels que l'on prend la main dans le sac qu'à ceux qui jouent aux ermites, comme si la parodie mettait le doigt sur la ténuité d'une limite, la difficulté à distinguer l'apparence et le vrai visage. Ainsi, à Toulouse, à l'occasion du Mardi gras de 1625, „trois jeunes hommes habillés en ermites...donnaient par la ville aux dames des cartels imprimés sous le nom d'ermite amoureux, et donnaient de plus des chapelets aux uns, auxquels étaient attachées des médailles d'argent qu'ils avaient fait graver à un orfèvre contenant des saletés d'un homme et d'une femme nus comme malvenants ensemble par posture extraordinaire", les mêmes figures indécentes, dites „postures de l'Aretin", gravées en taille douce étaient également distribuées dans la rue „en guise d'images de sainteté". Les prédicateurs tonnèrent en chaire, le lendemain, premier jour de carême, contre cette mascarade et le parlement se saisit de l'affaire. Avertis, les ermites de carnavals, jeunes gens de la meilleure société toulousaine, s'enfuirent à temps, aussi furent-ils condamnés à mort et exécutés en effigie pour „crime de lèse majesté humaine et divine", „pour injure faite à Dieu et à la Sainte Vierge"[7].

Il n'est pas exceptionnel que ce mode de vie débridé et blasphématoire sorte du monde des gueux et des masques pour devenir l'ordinaire de tel ermite de village et ceci sans que le scandale soit immédiatement dénoncé. Ce fut le cas pour le frère Toussaint qui avait élu domicile à l'ermitage d'Asson, en Béarn, sans doute en 1725, après la mort du précédent ermite. Six ans plus tard le voilà dénoncé devant le parlement de Pau[8]. Dans l'acte d'accusation, il devient „un particulier se disant ermite". On décrit son existence peu dévote: „(il) ne paraît jamais aux offices...(il) ne reste que très rarement dans le dit ermitage, courant et vaguant d'un côté et d'autre et passant la meilleure partie du temps dans les cabarets dudit lieu d'Asson et autres du voisinage, même dans des maisons particulières où il fait la bonne vie passant très souvent les nuits entières à jouer, boire et danser". L'imputation la plus sérieuse n'est pourtant pas là, le frère Toussaint n'est pas seulement un joyeux drille, on lui reproche surtout de prolonger ses débauches par des mises en scène sacrilèges:

> „quelquefois, dans ledit ermitage... il affecte d'attirer des gens débauchés, avec lesquels il s'est enivré une infinité de fois ...Par un effet de son mauvais penchant pour la débauche (il) n'a rien négligé pour attirer le sexe dans son ermitage et ailleurs, afin d'en abuser; outre ces vices capitaux, le pré-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

tendu ermite, donnant dans le goût des sodomistes, a voulu très souvent tomber dans leurs excès avec des hommes et des jeunes garçons, leur faisant des attouchements très sales, se présentant à eux d'une façon entièrement immodeste..., les priant d'aller dans son ermitage pour coucher avec lui...On l'a vu d'ailleurs se déshabiller dans son ermitage en compagnie de plusieurs jeunes gens, danser avec eux, remettre à l'un sa capuce, son chapeau et sa calotte, à quelqu'autre son habit et son manteau, et tous ayant ainsi partagé ses vêtements, danser avec lui, tandis qu'il n'avait conservé que ses caleçons et sa tunique, portant d'ailleurs sur le col un petit baril rempli de vin... À quoi il est ajouté que ce prétendu ermite, par un effet d'impiété détestable, ayant placé un baril rempli de vin sous l'autel de la chapelle dudit ermitage, où l'on célébrait ci-devant la sainte messe, et, tenant un petit plat au-dessous pour recevoir l'égout, il a présenté diverses fois ce plat aux personnes qui entraient dans la chapelle, leur disant que c'était de l'eau bénite dont il fallait faire usage pour le signe de la croix."

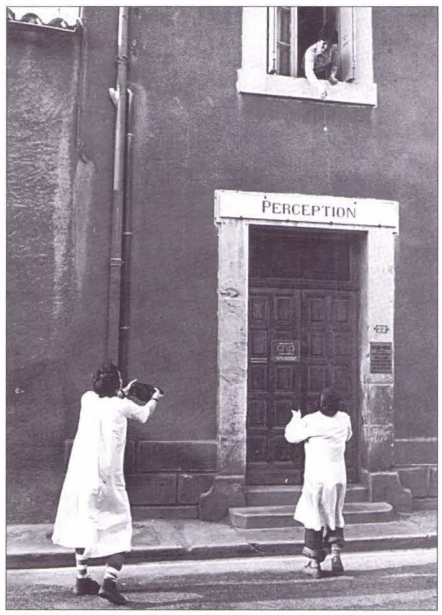
Arrêté le six septembre 1731, débouté du privilège ecclésiastique qu'il avait invoqué, le frère Toussaint subit le châtiment rituel des ermites: après avoir fait amende honorable devant le portail de l'église paroissiale et devant le Palais de justice, „(il fut) mené et conduit par l'exécuteur des hautes oeuvres, tête nue, à genoux, nus pieds et en chemise, tenant une torche de cire allumée en ses mains, de pesanteur de deux livres, et la hart au col". Il demanda „pardon à Dieu, au Roi et à la justice, à cet effet la barbe dudit Toussaint (fut) rasée"; définitivement dépouillé de l'habit d'ermite, on l'exila à perpétuité du royaume. La sentence peut, pour l'époque, nous sembler assez clémente, de fait la réalité des crimes imputés à l'ermite fut mise en doute tant ils semblaient constituer comme un tableau trop idéal de son impiété transgressive. Un demi-siècle plus tôt on eut fait de lui un sorcier, comme il advint à d'autres ermites, mais ces temps étaient abolis. Il n'en reste pas moins que l'ermitage lui-même ne résista pas aux soupçons. Construites en 1674 par un anachorète de l'ordre des Antonins, avec l'accord dûment enregistré de la communauté de village et l'aval de l'évêque, sur l'emplacement isolé d'un château médiéval, la chapelle rustique et la loge de l'ermite furent en partie démantelés par les gens du lieu jusqu'à ce qu'une décision de destruction en bonne et due forme soit prise, en 1742, après que la tempête et la foudre ont abattu le toit. Périodiquement, jusqu'au XX^e siècle, des curés souhaitèrent commémorer par une procession ou une simple croix la destination éphémère du lieu mais l'empreinte sacrilège fut la plus forte. Aujourd'hui, l'ermitage d'Asson n'est plus qu'un nom sur la carte et une zone sauvage, coupée de fossés et de talus, où les enfants viennent encore jouer à la „petite guerre".

Bien d'autres cas, moins hauts en couleur peut-être, pourraient trouver place ici[9]. Leur texture est étrangement stable: chaque fois, lorsque le scandale est révélé, l'ermite devient un „faux ermite", un „prétendu frère" dans la bouche et sous la plume des lointaines autorités civiles ou ecclésiastiques qui le jugent. L'attitude de la communauté qui l'avait adopté, parfois pendant de longues années, est plus discrète, plus nuancée. À l'exception des dénonciateurs de l'ermite, ses irréductibles ennemis, on n'y trie pas aussi facilement le vrai du faux. De l'avis des gens du lieu, en effet, ce n'est pas le seul cas présent qui doit être jugé mais une histoire, celle de l'ermitage et de ses hôtes chez qui la plus haute sainteté et la débauche impie alternent et avoisinent comme les deux moitiés d'un tout mystérieusement solidaire. Ainsi, l'ermitage d'Asson connut-il avant le frère Toussaint des ermites tout à fait recommandables et celui de Galamus vit-il alterner des „types très bien, très religieux" avec de „pauvres bougres", dont le dernier, en 1936, fut expulsé à la suite d'un scandale qui révéla, au cours du procès, une vie peu catholique. C'est donc sous le signe de l'ambivalence que se place la lignée entière des ermites

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

et, plus généralement, la fonction érémitique elle-même. Comment comprendre ce trait récurrent?

Remarquons d'abord que toutes ces situations, où l'on s'interroge sur le vrai et le faux, où les limites sont transgressées, où l'indécence surgit au coeur du sacré, mettent en scène l'ermite et les jeunes garçons célibataires. Ceci – du moins partirai-je de cette hypothèse – en vertu d'une correspondance de leurs positions respectives: comme l'anachorète campe sur une frontière fondatrice, les jeunes gens sont en état de passage vers l'âge d'homme. Aussi font-ils de l'ermite une référence et nouent-ils avec lui un rapport complexe, mélange d'agression et d'attraction réciproques. Le carnaval, période véritablement concédée aux jeunes, permet d'exhiber ces liens, non seulement à l'occasion d'une mascarade transgressive, comme celle que nous avons vue à Toulouse, en 1625, mais dans des rites institués, dans des parades traditionnelles. Trois d'entre elles vont nous permettre d'examiner plus en détail les composantes de ce lien.



La quête carnavalesque des jeunes garçons Ermites à Couiza, août 1977. (Photo Charles Camberoque).

A Blins, dans une vallée occitane d'Italie, le jeu des Ermites ouvre le cycle de carnaval, le 16 janvier, vigile de la Saint Antoine d'Egypte[10]. Trois garçons, incarnant respectivement le saint, le cochon qui l'accompagne et le porteur d'eau bénite, passent, le soir, de maison en maison et répètent dans l'étable une scène unique. Le saint, vêtu d'un froc de bure, les jambes enveloppées de grosses chaussettes de laine et les pieds chaussés de sandales, brandit son long bâton surmonté d'une clochette et à voix forte annonce: „Je suis venu ici bénir le bétail, mais ce n'est pas tout, nous devons encore bénir les poules", le tout rythmé par des aspersions d'eau bénite puisée dans le récipient que lui présente l'acolyte. Pendant ce temps le cochon furète à quatre pattes jusqu'aux nids des poules qu'il vide prestement de leurs oeufs. Et le saint Ermite de poursuivre dans une langue qui parodie les sonorités du latin: *„Te non dare uovos Sant'Antonios, mandare maledissiones et baraques in baladernos;* Si tu ne donnes pas d'oeufs à Saint Antoine, j'enverrai des malédictions et tes baraques seront en flammes". Le porteur d'eau libère de l'un de ses paniers un cochon d'Inde lié par une patte, il file sur la terre battue. Le cochon se rue à sa poursuite et en profite pour effleurer les mollets des filles dont les cris de peur et les rires ponctuent les agissements du trio. Dans chaque ferme on offre aux ermites une poignée de chanvre teillé et, bien sûr, on leur concède volontiers les oeufs dont ils se sont emparés. Ils seront aussitôt consommés en omelette à l'auberge du village. Retenons ici que l'ermite et les garçons partagent un même droit, celui de quêter librement. Le jeu carnavalesque en exprime la portée – la quête est un don obligé, un prélèvement consenti, nul ne peut s'y soustraire – mais aussi la limite – on ne donne que ce qui doit être consommé, le quêteur, jeune ou ermite, ne thésaurise pas. L'autre terme de l'échange est double, d'une part la maison généreuse échappe à la destruction que la supplique du quêteur ne manque pas d'invoquer, d'autre part les visiteurs nocturnes apportent un

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

don précieux mais indéfinissable, au point qu'à Blins on se contente d'un geste qui est une demande: on donne du chanvre teillé afin que la récolte de l'année soit bonne. Comme tous les jeunes gens, dont les sauts au-dessus des feux de la saint-Antoine donnent la hauteur du lin ou du chanvre à venir, nos trois Ermites burlesques détiennent le pouvoir d'activer la croissance.

Ces règles et ses vertus de la quête, nous les retrouvons, en des termes très proches, dans deux autres carnavals „à ermites", mais ils y sont associés à d'autres traits qui renforcent et précisent l'affinité profonde de la fonction et de la classe d'âge. A Espéraza et dans plusieurs villages de la haute vallée de l'Aude, non loin de Galamus, la sortie des Ermites est vraiment le coeur du carnaval[11]. Vêtus de longues chemises blanches, ils quêtent, là aussi, de maison en maison, cependant, au lieu de se présenter par une formule sacramentelle ils chantent une chanson française, que nous avons déjà évoquée, dans laquelle le dialogue esquisse une saynète pleine de sens. A l'arrivée de l'ermite une voix adulte lui reproche de venir réveiller „une fillette qui dort", ce qui le conduit à lever le masque: l'ermite n'est autre que l'amoureux „qui nuit et jour soupire", par désespoir il a choisi la vie de solitaire, se nourrissant „de racines sauvages, à l'ombre d'un ormeau", buvant de l'eau claire, pour finir il demande la grâce d'un entretien. Episode galant que développe, sur un ton franchement comique, le seul couplet occitan chanté sur le même air; on y voit un ermite se couper la barbe, renoncer donc à sa condition pour se révéler dans sa vérité, c'est-à-dire garçon amoureux. La première duplicité de l'ermite que le carnaval retient est donc celle-là: sous la mortification demeure la force difficilement contenue du désir.

Il en est d'autres qu'un troisième jeu carnavalesque souligne tout particulièrement, il se déroule en basse Provence, à Cheval-Blanc (Vaucluse). Son scénario est très proche de celui mis en oeuvre dans la vallée de Blins[12]. Trois Ermites avant guerre, aujourd'hui cinq, maximum six, effectuent une quête qui fournit pour toute la jeunesse le dîner du Mardi gras mais leur rôle est inséré dans un ensemble rituel qui en fait ressortir les particularités fortes. La journée est placée sous le signe des Belles, une vingtaine de garçons de plus de seize ans, impeccablement habillés de blanc, enrubannés et chevauchant des bicyclettes décorées. Ils vont d'une maison à l'autre inviter les filles pour le bal du soir. Ils restent, tout au long de leur tournée, fidèles à leur image d'impeccables galants. Un seul détail troublant: leur nom. Il est ostensiblement féminin alors que seuls des mâles font les Belles. A quelque distance suivent les Ermites, également appelés Laides, en vertu du contraste qu'exhibe leur tenue: vêtements rapiécés, désassortis, vélos bricolés, tanguant sur des roues inégales, dotés de phares énormes, de klaxons insolites... Ils se présentent non plus pour inviter mais pour réclamer leur dû: des oeufs, de la charcuterie, et aujourd'hui, de plus en plus, de l'argent. Alors que les Belles sont d'une sobriété exemplaire, les Ermites mangent et boivent dans chaque maison. D'ailleurs les litanies par lesquelles ils formulent leur demande en comprennent une spécialement destinée à la boisson; à genoux ils implorent *„Un dedau de bon jus nous fariéu ben de ben;* un coup de bon jus nous ferait bien du bien". Voeu immédiatement exaucé au point que l'ivresse que feignent les Ermites en début de tournée devient peu à peu réelle. Le peloton policé des Belles file, les Ermites traînent derrière, titubants, de plus en plus attardés, de plus en plus chargés de victuailles aussi. Le simple fait que ce rôle ne peut être dignement tenus que par des garçons qui ont d'abord fait les Belles plusieurs années durant, confère à l'expérience des Ermites du Mardi gras une sorte de vérité plus profonde, moins facilement accessible, qui se mérite au cours de la jeunesse. Dans leur jeu, ils énoncent ce que les Belles suggèrent à peine ou affectent de dénier, ils l'énoncent beaucoup mieux par leur titre d'Ermite que par celui de Bohémien ou de Moresque qui sont, dans d'autres villages de la vallée de la Durance, les noms donnés à ces mêmes acteurs du carnaval. Donc l'Ermite est légitimement du côté de l'ivresse, et aussi, beaucoup plus ouvertement, du côté de l'ambiguïté

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

sexuelle. En effet, à Cheval-Blanc, l'un d'eux, au moins, est méticuleusement travesti en femme tandis que tous se maquillent d'un rouge à lèvres criard dont ils prennent soin de maculer tous les visages qu'ils embrassent au long de leur chaotique tournée. Cet attribut féminin est ici la matière de la fête, celle qui doit être largement distribuée telle une marque, un signe de reconnaissance.

Les destinées d'ermites qui semblent tourner court, les écrits satiriques et les usages carnavalesques de cette figure sont autant de variations sur ce qu'ermites et jeunes gens vivent en parallèle et, de temps en temps, en commun. Dans cet homme les garçons viennent reconnaître non seulement un être en état de passage mais, plus précisément, celui qui se tient en permanence sur les confins qu'ils doivent eux-mêmes parcourir au cours de leur longue jeunesse. Nous en avons repéré trois qui dessinent l'espace des expériences obligées, qui délimitent les errances de l'invisible initiation juvénile[13]. L'ermite semble camper sur chacune à la fois, les incarner en permanence. Voici, d'abord, la plus évidente, celle qui sépare le sauvage et le policé. Les garçons en représentent successivement les deux pôles, ils les figurent concrètement dans les jeux du carnaval qui opposent, nous venons de le voir, les beaux et les laids, les jeunes autochtones et les barbares étrangers[14]. L'ermite, lui, est, à bien des égards, „le sauvage en personne". Ne renonce-t-il pas, par son costume, ses manières alimentaires et son savoir de la nature, à toute urbanité? Ne vit-il pas pour toujours dans les marges *ermes*, c'est-à-dire incultes, du territoire? La seconde frontière sépare les deux modalités fondamentales de l'existence, la vie et la mort. Son approche est impérativement requise des garçons. L'espace des morts, le cimetière, est son lieu central mais la mort mimée des jeux de revenants, la mort risquée des folles audaces physiques et des violences déchaînées, la mort ressentie par quelques-uns dans les profondeurs de l'ivresse, instaurent l'épreuve d'un compagnonnage risqué[15]. Là encore l'ermite est une constante référence. Lui dont le tête-à-tête avec la mort est une exigence essentielle de la vie, lui qui éprouve à tout instant le risque de périr du fait de la nature ou des hommes et dont les derniers instants sont forcément dramatiques s'ils ne sont pas toujours sanglants, lui qui, souvent, accompagne les défunts sur le dernier chemin. Reste la troisième limite, celle qui doit être explorée pour mieux être produite, celle qui distingue le masculin du féminin. Pour la connaître et la maîtriser les garçons s'approprient l'apparence et surtout les pouvoirs génésiques de l'autre sexe, d'où la prolifération des garçons enceints et autres familles de mâles qui, dans et par le mime, engendrent leur différence[16]. Ces jeux exigent que certains garçons fassent les femmes, soient engrossés par une nourriture flatulente, accouchent puis allaitent de gros bébés velus. En principe seuls les plus assurés de leur virilité osent affronter ces rôles qu'ils chargent d'excès parodique. Sur cette ultime scène l'ermite, interprété en clé juvénile, vient occuper chaque position. Nous l'avons rencontré, à Cheval-Blanc, en séductrice agressive, qui marque au rouge tous les visages. Non loin de là, sur le Mont Ventoux, il a pu devenir, du fait de la communauté qui le nourrit, un gros poupon de carnaval[17]. A l'ermitage d'Asson on l'accuse de réaliser le désir homosexuel dans un scénario sacrilège, transgression dont nous avons bien d'autres exemples tant elle paraît liée à la légende noire de l'ermite.

Dans chacune de ces rencontres, il est question de frontières qui ne sont point des barrières dont le franchissement serait interdit mais, au contraire, des zones de passage qu'il faut parcourir de part et d'autre, dans lesquelles il faut circuler, frayant avec le danger d'une métamorphose. En effet, pour les jeunes garçons, ces expériences ne sont formatrices que si l'on en revient. En conséquence cet âge où l'on se modèle entre pairs fait courir le risque d'un ancrage définitif dans cet autre monde – sauvage, macabre et féminin – que l'on doit se contenter d'éprouver sans l'épouser, de mimer sans s'y perdre. La déraison est la rançon des initiations ratées et trois folies typiques des hommes correspondent à ces trois frontières mal parcourues. La courtoisie puis le mariage opèrent chez les

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

garçons finis une sorte de transmutation – le galant poli quitte ses manières d'un autre âge – et, dans le même temps, vérifient que la traversée nécessaire a eu lieu. L'ermite de chair et d'os, celui que l'on va visiter, est, comme nous l'avons vu, en familiarité constante avec ces expériences-là. En vérité il est comme à jamais fixé à l'âge des explorations fondatrices et dangereuses. Le carnaval traduit cette qualité en langage visible. A Espéraza le maquillage de l'Ermite – un seul oeil entouré de noir – est évidemment dissymétrique, tandis qu'à Cheval-Blanc sa bicyclette est toujours divaguante, déséquilibrée. L'ermite va toujours de part et d'autre. D'ailleurs toutes les chansons et tous les jeux de carnaval le disent, constant ou inconstant, il n'est qu'un piètre amoureux, brutal ou languissant, éconduit ou dupé. Il habite l'intervalle, il n'est pas lui-même un homme „casé" et c'est bien pour cela qu'il aide à faire les hommes. Les fêtes à l'ermitage sont donc toujours à deux faces. La première satisfait au contrat explicite qui lie la communauté et son ermite, la ferveur propitiatoire y domine. La seconde, toute d'excès, répond à la fonction plus secrète que tiennent dans la vie des garçons ce lieu et son hôte singulier. Enfin, liés aussi à l'ermitage, confirmant l'ermite dans son rôle de passeur et illustrant ses deux aspects, il y a les mariages qu'il a le don de prévoir, de favoriser par magie, de protéger, de rendre féconds...

***

A la lumière de l'attente initiatique l'indécence a donc trouvé sens mais il ne faudrait pas croire que les deux faces de l'ermite, l'une spirituelle, l'autre diversement engagée dans les affaires des hommes, s'ignorent mutuellement. Ensemble elles concourent à fonder son autochtonie et son étrangeté. L'évolution, d'abord iconographique, du thème de la Tentation de Saint Antoine, autorité tutélaire des ermites, affirme, tout en l'interprétant dans le langage dualiste chrétien, le lien indissoluble entre les aventures de l'ascèse et les exigences de la chair[18]. Points décisifs dans l'espace des choix spirituels possibles, points où s'impose, entre clerc et laïc, la mise en ordre ecclésiale, points autour desquels la consécration locale des lieux se déploie dans ses différences, l'ermite et son ermitage sont susceptibles d'alimenter et d'enrichir les parcours initiatiques les moins visibles et les plus nécessaires.

Robert Hertz, jeune et brillant élève de Durkheim, trop tôt disparu, a, dès 1909, contribué à la distinction d'un double régime du sacré. Le premier, le sacré droit, est lié à l'institution, à la reproduction et à la règle, le second, le sacré gauche, est un moment de dissolution, d'exploration risquée, de dépassement[19]. L'ermite est de fait le héros du sacré gauche mais nous avons vu combien les expériences qu'il gouverne ou qui se réfèrent à lui, aboutissent, finalement, à fonder l'ordre, à raviver, à régénérer la partie droite du sacré. C'est là le grand paradoxe de la traversée initiatique où l'on semble perdre tout repère pour mieux se poser, s'ancrer. Dans la zone intermédiaire, dans le *no man's land* où l'on doit errer, campent quelques personnages majeurs. L'ermite est de ceux-là et c'est pourquoi les jeunes villageois ont fait de lui, un phare, une référence, un repère qui demeure alors même que la silhouette du frère quêteur a disparu, que l'ermitage n'est plus qu'un monument à visiter. Aujourd'hui, il n'est pas de grande oeuvre moderne sur l'adolescence qui n'évoque avec nostalgie l'inquiétant mystère de ce passeur absent et toujours à imaginer. Ainsi, dans *Les fruits du Congo*, les jeunes lycéens, héros du grand roman d' Alexandre Vialatte[20], donnent-ils au médiateur qu'ils ont choisi ou inventé les attributs qui, pendant des siècles, ont été ceux de l'ermite. Je finirai simplement sur leur évocation passionnée:

„Le vieil aveugle était le barde de cette limite, le génie barbu de cette marge inspirée qui séparait la ville du fleuve et de ces prestiges, l'administrateur du Grand Seuil. Nous avions fait de cet homme énigmatique le concierge du Grand Secret. Et vous ne comprendrez jamais notre aventure si vous ne sentez pas cet homme, si vous ne l'aimez pas, s'il ne vous fait pas peur."

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Notes:

1. L'ouvrage *Les ermites français*, préface par H.-I. Marrou, Paris, Le Cerf, 1974, 347 p. est une version de la thèse allégée de ses notes et de ses annexes. On trouvera dans la version intégrale publiée par les Presses de l'Université de Lille III, 1974, un exemplaire du premier questionnaire (antérieurement publié dans la *Revue d'histoire de l'église de France*, t. XXXVII, n° 129, janv.-juin 1951, p. 150 - 156) ainsi que la référence de tous les articles de J. Sainsaulieu concernant le thème, parmi lesquels l'importante contribution „Ermites II, en Occident" in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. XV, 1964, col. 771 - 787.

2. Voir à ce propos D. Fabre, „Le sauvage en personne", *Terrain, Carnets du patrimoine ethnologique*, n° 6, 1986, p.6 - 18.

3. Nous devons au romancier Ferdinand Fabre un témoignage autobiographique et ethnographique irremplaçable sur ces derniers ermites des monts d'Orb; voir, en particulier, ses récits: *Barnabé* (Paris, Dentu, 1875), *Mon oncle Célestin* (id., Charpentier, 1881), *Mon ami Gaffarot* (id., Colin, 1897). La vérité documentaire de ces textes a été démontrée par Ferdinand Duviard in *Ferdinand Fabre (1827 - 1898)*, Cahors, 1928.

4. „Mommerie pour deux hermites" in *Oeuvres*, Paris, Garnier, 1926, t. II, p. 41.

5. Sur ce thème de l'ermite dupé, il existe une dizaine de versions françaises, essentiellement présentes dans la partie est du pays, de la région de Metz aux Alpes savoyardes. Ces données ont été aimablement complétées par Georges Delarue, excellent connaisseur en ce domaine.

6. Voir à ce sujet Roger Chartier, *Figures de la gueuserie*, Paris, Montalba, 1984, et Piero Camporesi éd., *Il libro dei vagabondi*, Turin, Einaudi, 1972.

7. Cette affaire est détaillée dans le journal inédit du greffier Malenfant, Manuscrit 129, Archives départementales de la Haute-Garonne, folio 107 - 109, et *Chroniques du Languedoc*, t. 2, p. 164.

8. Archives départementales des Pyrénées Atlantiques, B 5374, folio 155 v° et f. 184 v° - 185 r°. L'affaire avait déjà été publiée dans: M. Dupon-Laray, *Curiosités judiciaires du Parlement de Pau (1623 - 1732)*, Pau, Léon Ribot, 1873, p. 45 - 48; la procédure, en particulier les interrogatoires des 22 témoins, a disparu. On doit une monographie complète à J. F. Massie, „L'ermitage d'Asson (1674 -1735)", *Bulletin de la Société des Sciences, Lettres et Arts de Pau*, 1968, sér. 4, t.3, p. 249 - 263. Il y montre comment un curé d'Asson a mis en doute, au XVIII[e] siècle, les accusations contre le dernier ermite, elles n'en restent pas moins signifiantes d'un modèle socialisé d'inconduite érémitique.

9. Celui des ermites des monts d'Orb, dépeints par F. Fabre, illustreraient remarquablement cette situation.

10. Ce carnaval alpin a fait l'objet d'une précieuse enquête de Matilde Deferre, „Il carnevale a Blins", *Novel Temp, quaderno di cultura e studi occitani alpini*, n° 4, maggio 1977, p. 4 - 11; n° 5, settembre 1977, p. 30 - 41; n° 6, gennaio 1978, p. 6 - 17; n° 7, maggio 1978, p. 4 - 47. Les données sur les ermites sont dans la première livraison p. 7 - 11. Voir aussi M. Bernard, *Témoignage de civilisation alpine en Pays d'Oc*, Aix-en-Provence, Centre de culture occitane, 1974, avec dessin représentant les ermites de Blins, p. 11.

11. Enquête directe à Espéraza et Couiza (1976 - 1977), voir D. Fabre et Ch. Camberoque, *La Fête en Languedoc*, Toulouse, Privat, 1977. Voir aussi U. Gibert et J. Guilaine, „Une tradition carnavalesque de la Haute-Vallée de l'Aude: les Ermites", *Folklore, revue d'ethnographie méridionale*, été 1965, p. 7 - 14.

12. Je dois à Guy Mathieu la découverte de ce carnaval, voir sa thèse inédite: *Le discours de la fête en Provence*, Aix-en-Provence, 1979. Voir aussi *La fête en milieu rural* texte de G. Mathieu, photographies de Marc Tulane, Paris, Fédération nationale des foyers ruraux, 1978 , en part. p. 21 - 25; Gaston Carretier, „Un village comtadin: Cheval-Blanc", *Revue de folklore français*, t. XI, 1940, p. 147 - 165 (sur les ermites p. 149 - 151), résumé d'une monographie

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

par un instituteur qui collaborera à l'enquête Sainsaulieu sur les ermites; le manuscrit du texte intégral, plus riche de détails sur le carnaval, est déposé aux archives du Musée National des Arts et Traditions Populaires, Paris, Atlas folklorique de la France côte 85 - 3 - 4.

13. Je suis forcé de résumer exagérément ici une analyse qui fait l'objet d'un ouvrage à paraître. Je me permettrais donc de renvoyer, chemin faisant, à des articles préparatoires. Une mise en oeuvre monographique du modèle ici proposé est présentée dans: D. Fabre, „Faire la jeunesse au village" in *Histoire des jeunes en Occident*, sous la dir. de G. Levi et J. Cl. Schmitt, t. 2, *Epoque contemporaine*, Paris, Seuil, 1996, p. 51 - 83.

14. Voir, à ce propos: D. Fabre, „ L'ours, la Vierge et le taureau", *Ethnologie Française*, t. XXIII, 1, 1993, p. 9 - 19 et l'article sur „Le sauvage en personne" cité note 2.

15. Voir sur ce thème: D. Fabre, „Juvéniles revenants", *Etudes rurales*, n° 105 - 106, janv. - juin 1987, 147 - 164; Christiane Amiel, „Traverses d'un pèlerinage; les jeunes, le vin et les morts", *Terrain*, n° 13, 1989, p. 13 - 28.

16. Voir D. Fabre, „Le garçon enceint", *Cahiers de littérature orale*, n° 20, 1986, p. 15 - 38.

17. Tel est le thème de l'extraordinaire roman, en provençal, de Marius Jouveau, *Sant Crebassi*, Aix-en-Provence, Edicioun dou Porto-Aigo, 1932, fondé sur des récits oraux à propos des ermites du Mont Ventoux.

18. On trouvera l'essentiel des représentations et la bibliographie de base dans Frédéric Trystam, *La tentation de Saint Antoine*, Paris, A. Michel, 1985.

19. R. Hertz, *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, P.U.F., 1970, p. 84 - 109. Sur le rôle de cette distinction dans l'anthropologie française des années '30: J. Jamin, „Quand le sacré devint gauche", *L'ire des vents*, n° 3 - 4, 1981, „Autour de Michel Leiris", p. 98 - 118 et G. Poitry, *Michel Leiris, dualisme et totalité*, Toulouse, P.U.M., 1995, p. 50 - 59.

20. Paris, Gallimard, 1950. Notons que cette conscience littéraire du rôle a, à certaines époques, tenu une place évidente dans les oeuvres de fiction; voir, à titre d'exemple, G. L. Fink, „L'ermite dans la littérature germanique", *Etudes germaniques*, t. 13, 1963, p. 167 - 199; A.-J. Kennedy, „The hermit role in french arthurian romance (c. 1170 - 1530)", *Romania*, t. XCV, 1974, p. 54 - 83.

Références bibliographiques

AMIEL Ch., 1989, „Traverses d'un pèlerinage; les jeunes, le vin et les morts", *Terrain*, n° 13, p. 13 - 28.

BERNARD M., 1974, *Témoignage de civilisation alpine en Pays d'Oc*, Aix-en-Provence, Centre de culture occitane.

CAMPORESI P. éd, 1972, *Il libro dei vagabondi*, Turin, Einaudi.

CARRETIER G., 1940, „Un village comtadin: Cheval-Blanc", *Revue de folklore français*, t. XI, p. 147 - 165.

CHARTIER R., 1984, *Figures de la geuserie*, Paris, Montalba.

Chroniques du Languedoc, t. 2.

DEFERRE M., 1977 - 1978, „Il carnevale a Blins", *Novel Temp, quaderno di cultura e studi occitani alpini*, n° 4, maggio 1977, p. 4 - 11; n° 5, settembre 1977, p. 30 - 41; n° 6, gennaio 1978, p. 6 - 17; n° 7, maggio 1978, p. 4 - 47.

DUPONT-LARAY, 1873, *Curiosités judiciaires du Parlement de Pau (1623 - 1732)*, Pau, Léon Ribot.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

DUVIARD F., 1928, *Ferdinand Fabre (1827 - 1898)*, Cahors.

FABRE D. et Ch. CAMBEROQUE, 1977, *La Fête en Languedoc*, Toulouse, Privat.

FABRE D., 1986 a, „Le sauvage en personne", *Terrain, Carnets du patrimoine ethnologique*, n° 6, p. 6 - 18.

1986 b, „Le garçon enceint", *Cahiers de littérature orale*, n° 20, p. 15 - 38.

1987, „Juvéniles revenants", *Etudes rurales*, n° 105 - 106, janv.-juin 1987, p. 147 - 164.

1993, „ L'ours, la Vierge et le taureau", *Ethnologie Française*, t. XXIII, 1/1993, p. 9 - 19.

1996, „Faire la jeunesse au village" in *Histoire des jeunes en Occident*, sous la dir. de G. Levi et J. Cl. Schmitt, t. 2, *Epoque contemporaine*, Paris, Seuil, p. 51 - 83.

FABRE F., 1875, *Barnabé*, Paris, Dentu.

1881, *Mon oncle Célestin*, Paris, Dentu.

1897, *Mon ami Gaffarot*, Paris, Colin.

FINK G. L., 1963, „L'ermite dans la littérature germanique", *Etudes germaniques*, t. 13, p. 167 - 199.

GIBERT U. et J. GUILAINE, 1965, „Une tradition carnavalesque de la Haute-Vallée de l'Aude: les Ermites", *Folklore, revue d'ethnographie méridionale*, été 1965, p. 7 - 14.

HERTZ R., 1970, *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, P.U.F. (1ère éd. 1927).

JAMIN J., 1981, „Quand le sacré devint gauche", *L'ire des vents*, n° 3 - 4, p. 98 - 118.

„Journal inédit du greffier Malenfant", ms. 129, *Archives départementales de la Haute-Garonne*.

JOUVEAU M., 1932, *Sant Crebassi*, Aix-en-Provence, Edicioun dou Porto-Aigo.

KENNEDY A.-J., 1974, „The hermit role in french arthurian romance (c. 1170 - 1530)", *Romania*, t. XCV, p. 54 - 83.

MASSIE J. F., 1968, „L'ermitage d'Asson (1674 - 1735)", *Bulletin de la Société des Sciences, Lettres et Arts de Pau*, sér. 4, t. 3, p. 249 - 263.

MATHIEU G., 1978, *La fête en milieu rural* (texte de G. Mathieu, photographies de Marc Tulane), Paris, Fédération nationale des foyers ruraux.

1979, *Le discours de la fête en Provence*, Aix-en-Provence.

POITRY G.,1995, *Michel Leiris, dualisme et totalité*, Toulouse, P.U.M.

SAINSAULIEU J.,1974 a, *Les ermites français*, Paris, Le Cerf.

1974 b, *La vie érémitique en France de la Contre-Réforme à la Restauration (1580 - 1830)*, Lille, Presses de l'Université de Lille III.

TRYSTAM F., 1985, *La tentation de Saint Antoine*, Paris, Albin Michel.

VIALATTE A., 1950, *Les fruits du Congo*, Paris, Gallimard.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Deux figures de l'altérité dans les *Métamorphoses* d'Apulée et la *Vita* de Saint Syméon Salos

Teodor Baconsky
Université de Bucarest, Faculté de Philosophie

On le sait bien, la peur que l'Étranger suscite lorsqu'il s'installe en marge d'une communauté close se dissout efficacement dans le ridicule. Pour ce qui concerne la peur, les choses s'expliquent aisément puisque l'Étranger est non seulement le messager d'un ailleurs inquiétant, mais aussi et surtout, un critique des moeurs locaux dont le jugement perturbe la sérénité des autochtones. C'est sur cet arrière-plan d'anxiété collective que le ridicule intervient afin de sublimer la tentation première de l'agressivité. Mais, pour bien saisir le ridicule d'un autre faut-il encore être en mesure de ritualiser en quelque sorte la spontanéité autrement anarchique de la dérision.

Divinité ambiguë, le Rire doit écarter, voir incorporer le péril que l'Étranger incarne, sans toutefois affaiblir la sobriété de ceux qui sont tenus de garder la cité. C'est peut-être contre ce risque que Platon entend réagir en chassant de sa République les grands railleurs:

«Il ne faut pas non plus que nos gardiens soient portés à rire (*oudè philogétotas ge deï einai*), car, si l'on se livre à un rire violent (*ischuro géloti*) il entraîne généralement un changement violent (*ischuran kai metabolèn*) dans l'âme. (...) Il est donc inadmissible qu'on représente des hommes respectables (*anthropous axious*) dominés par le rire et encore moins les dieux» (*République* III, 388 e - 389 a).

Malgré cette austérité de principe, la censure du rire est plutôt rare dans un monde pré-chrétien porté depuis toujours vers des relations humaines somme toute assez brutales. Et on notera, en l'occurrence, l'extrême mobilité d'une dérision qui frappe aussi bien les étrangers et les indigènes. La *shame-culture* évoquée par E.R. Dodds a forgé de bonne heure des codes éthiques centrés sur l'honneur: en absence de toute attente-sotériologique, l'image que les autres se font de chacun s'avère être décisive, car elle établit la dignité de l'individu à l'intérieur des groupes guerriers et politiques. Le revers de la *timè* sera par conséquent la *charma* - moquerie que le groupe réserve à ses propres perdants. Du coup, le rire garantit la cristallisation de ce que Richard Senett aurait désigné comme *lien de rejet*. A la différence du monde biblique (ou le rire des ennemis l'emporte sur celui des proches et renvoie systématiquement à l'idée d'une sanction divine) le rire païen est d'abord intra-communautaire, ensuite agonal (la vertu militaire faisant valoir les qualités morales de la personne) et toujours associé à la mémoire héroïque de la société concernée.

Chez les Grecs, le rire dénonce souvent les dysfonctionnements du contrat social et tend ainsi à conserver le pureté du groupe dominant. Le rire des voisins - expression d'un contrôle éthique de proximité typiquement traditionnel -

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

ainsi que le thème de la «joie des concitoyens» face aux malheurs familiaux des autres sont les deux pôles d'une méchanceté collective dont le but n'est pas la satisfaction immédiate, mais plutôt la proclamation vitaliste d'une «normalité» définie par la force physique.

Présent chez Sophocle, omniprésent chez Hérodote, le thème du rire des ennemis s'efface chez Thucydide, aux yeux duquel *katagelao* ridiculise uniquement la ruine des vertus civiques. Mais le rire est plus qu'un instrument d'autocritique. Les Grecs ont su très tôt que la dérision contredit (tout en exposant) l'indigence de la condition humaine: sa rareté, ainsi que sa présence dégageant une force surhumaine ont pu associer le rire aux divinités olympiennes. Il s'agit d'un lieu commun qui allait connaître une fortune littéraire considérable, puisqu'on le retrouve assez tard, jusque dans la vulgate philosophique de l'hellénisme où le rire, tout comme le suicide, est une question de liberté et même un modèle d'autonomie inspiré du comportement des immortels. Selon S. Avericev (1977, p. 16) qui cite à cet égard un beau passage tiré de Proclus, «l'idéal logique d'une telle liberté (comme celle gratuite, voire absurde dont jouit le héros grec) peut être symbolisé de deux façons: par l'acte de rire et par l'acte du suicide. En riant, l'homme se débarrasse de la crainte et en se tuant, il se débarrasse de l'espoir».

En tout état de cause, le rire rituel des Grecs relevait simultanément d'Apollon et de Dionysos (ainsi que du culte d'Aphrodite *philomeidés*) et il aurait dû se manifester autour du *kômos* et des phallophories même si Dionysos lui-même n'a jamais été confondu avec Gélos: au-delà de ses fonctions révélatrices d'une sérénité épanouie et solaire, ce type de rire sous-tendait une culture hybristique, un système de l'injure dont le vocabulaire puisait aux mythes du sexe.

Pourtant, on n'a apporté aucune réponse définitive à la question de savoir si les Grecs et les Romains ont jamais voué un culte à une divinité du rire. A-t-on ressenti l'importance quelque peu métaphysique du rire jusqu'à en faire une divinité à part entière? Une source littéraire qui soutient l'affirmative est le roman initiatique d'Apulée, *Les Métamorphoses*. Souvent employée dans le texte, la notion de «rire» se retrouve finalement personnifiée lors de l'introduction de la fête du dieu Risus à Hypata. A l'occasion de cette fête, qui remonterait à la fondation d'Hypata, en Thessalie, on vidait des coupes de vin et on célébrait la divinité du jour en organisant, au dépens d'une victime volontaire ou désignée, une plaisanterie censée amuser toute la cité. Illustration de ce procédé, l'aventure de Lucius qui «tue» la nuit des outres qu'il prend pour de voleurs, demeure, selon les spécialistes, un épisode fictionnel, malgré ses appuis probables dans le folklore ou la religion gréco-romaine.

La manière dont Apulée compose l'épisode nous fait remarquer que Risus a besoin à la fois d'un hiérophante et d'une victime entièrement ignorants de la magie afin que le rituel s'accomplisse dûment; d'où le choix obligatoire d'un *étranger* (*puer et peregrinus, homo alienus*, cf. *Métam.* II, 21, 7; III, 3, 9, apud. S. Milanezi, 1992, p. 127). Avant d'être un *pharmakos* pour le rire, la victime sera un héros qui écarte les maux (*alexikalos*). Après la lutte contre les voleurs illusoires, Lucius compare d'ailleurs son exploit à celui d'Hérakles tuant Géryon ou Cerbère. En d'autre termes, l'ambivalence du rire éclate ici non seulement à travers la dérision qui frappe l'Étranger, mais aussi dans l'auto-ironie de ce dernier qui démontre ainsi sa volonté d'intégration. Cet *homo alienus* qu'incarne Lucius est ici le sujet d'une précarité épiphanique.

Toute autre sera, des siècles plus tard, la situation des «fous en Christ» byzantins, auxquels nous allons nous attacher maintenant. Si le personnage d'Apulée était un étranger de passage, désigné comme victime d'un sacrifice transfiguré par la dérision, le *salos dia Christon* utilise au contraire un camouflage ridicule volontairement choisi afin de «renverser l'édification».

Notons d'emblée que les valeurs du *salos* excèdent le champ sémantique de la sainteté telle que la doctrine du juste milieu a pu d'abord le

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

délimiter pour l'imposer ensuite à la sensibilité religieuse occidentale. Le *salos* n'a rien d'un Cicéron ou d'un Sénèque catéchisé. Il n'a rien non plus d'un barbare qui convertit ses rudesses paysannes en rigorisme monacal. Il ne possède et ne déploie ni sagesse, ni érudition. Il ne fait jamais trembler les grands, il n'entretient pas de relations à la cour impériale et nul hagiographe ne saurait lui attribuer quelque ascendance nobiliaire. Venu de nulle part, cet étrange champion de l'errance se manifeste partout comme *l'homme d'un autre monde*. Abandonnant la commode salubrité du désert, le *salos* retourne au monde afin d'en transfigurer les insanités et les limites. Il porte le masque de la déraison pour mieux exalter la présence salvifique du Logos. Il pratique la folie de la Croix à travers une certitude continuellement vivifiée par le doute. Il sait cacher l'austérité d'un prophète sous l'apparence d'un fêtard débauché, tout en faisant de son rire la manifestation de l'Aiôn, le signe eschatologique par excellence.

Sa stratégie pose, néanmoins, toute une série de problèmes. Problème, d'abord, créé par la tension entre le pouvoir charismatique et l'autorité institutionnelle, manifestée, en l'occurrence, par la collision entre prophétisme et sacerdoce. Problème, ensuite, concernant les embarras de la littéralité, étant donné que le phénomène des *saloi* repose - à l'instar de tant d'autres pratiques religieuses paléochrétiennes - sur un fondement biblique entendu à la lettre. Problème, enfin, posé par la nature élitiste du monachisme en général et l'exemplarité qui en découle: le sens même de la folie en Christ n'aurait-il pas été menacé par une promotion, d'une part, officielle, d'autre part, collective? Sans doute. Le débat, ainsi que les solutions qu'on lui a apportées attestent en tout cas le libéralisme disciplinaire du christianisme oriental, fortement marqué par le souci intégrateur de l'Orthodoxie byzantine: cette même hiérarchie qui condamna - à travers l'origénisme - la doctrine d'une communauté spirituelle à deux vitesses, sut canoniser, au niveau individuel, ses fous en Christ; quelles qu'en soient les manifestations, la sainteté est conçue comme un état personnel charismatique et non comme un privilège gnostique, appartenant à une quelconque élite.

D'un point de vue typologique, la folie en Christ est une forme de *xenitéia* à rebours. Malgré son radicalisme, ce dépaysement volontaire vécu, cette fois-ci, au coeur même de la ville, n'a rien d'un haineux sectarisme antimondain. Cet abandon de soi implique, au contraire, une pluralité de milieux sociaux, puisque le fou en Christ est un éternel visiteur, un témoin itinérant dont la présence investit et transfigure la suffisance des environnements concernés.

T. Spidlik (1964, col. 752 - 758) a pertinemment classé les caractéristiques théologiques du fou en Christ. Il y a d'abord la «liberté d'un enfant de Dieu» (cf. *Vita Sym. Sal.*, P.G. 93, 1669 c) définie par un haut degré de permissivité en matière de comportement moral extérieur. Il convient d'ajouter à cela sa fondamentale simplicité d'esprit: le *salos* este un *idiotes* et un *agrammatos*, dans la lignée de *l'agnoia* patristique. Mais, cette idiotie qui feint l'impuissance mentale est en fait le masque d'une faculté prophétique et le prétexte d'une ferveur missionnaire. A cela s'ajoute, pour finir, le désir de casser les stéréotypes spirituels, les automatismes d'une vie chrétienne superficielle, les clichés d'une morale figée. Le *salos* se conduit en serviteur secret de Dieu (*kruptos doulos*) qui veut passer pour un esprit irréligieux et se présente comme antihéros de l'ascétisme.

Ainsi, la vie du fou est le contre-modèle de la *vita* byzantine classique: grâce au *salos*, le temps linéaire de l'espace urbain (jalonné par des émeutes, des calamités et des reconstructions) s'identifie à l'espace-temps de la sainteté traditionnellement bannie *extra murros*.

Saint Syméon Salos, fêté le 21 juillet, demeure la figure la plus ancienne et la plus complexe de cette catégorie. La notice insérée dans le *Synaxaire arménien* nous présente les trois principaux stades de sa vie: on le voit d'abord quitter Emesse pour Jérusalem, ou il entre en monachisme. Puis, il s'installe au désert, sur le bord de l'Arnon, en Transjordanie, ou il mène,

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

dans la compagnie du diacre Jean, et pendant 40 ans, une existence «d'ange corporel». Enfin, il revient en ville afin de «convertir les égarés par la folie, avec l'aide de Dieu, à la science de la vérité et à la contrition de la pénitence.» Plusieurs exploits illustreront, de manière symbolique, les extravagances de Syméon en tant que *salos* urbain. Il s'introduit en ville en traînant un chien crevé. Il trouble la liturgie en jetant des noix sur les fidèles. Il passe tout un carême sans rien manger, mais, une fois le Jeudi Saint arrivé, il s'alimente publiquement «de pain avec du vin». Non content de cette performance, il s'introduit tout nu dans le bain des femmes. Il prédit un séisme, il guérit un pécheur frappé d'épilepsie pour avoir fréquenté une femme mariée. Enfin, il se fait passer pour l'amant d'une servante fornicatrice qui se trouvait enceinte. Lorsque la maîtresse de l'intéressée interpelle Syméon, en lui demandant: «O, sot, qu-as tu fait avec ma servante?», le saint réplique: «Oui, je l'ai fait, pour que tu aies un petit Syméon». L'heure venue, la servante n'arrive pas à accoucher et c'est seulement alors que le *salos* fait éclater la vérité, en disant: «Par mon Jésus-Christ, l'enfant ne sortira pas des entrailles que quand la mère aura avoué le père de l'enfant.»

La mort de Syméon couronne sa carrière de saint caché: retiré dans sa hutte, il tomba mort, dans un radical anonymat. Deux pauvres allèrent le laver, sans prêtre, l'emportèrent et l'enterrèrent. Unique témoin du cortège funéraire, un verrier juif qui s'était fait baptiser par Syméon s'exclame alors: «Je vois une grande foule tenant des flambeaux qui chante d'une voix douce, en disant:

«Tu est heureux, Syméon le sot, de n'avoir personne parmi les hommes pour te rendre service et t'enterrer, ce sont les milices célestes qui te rendent ce service.»

Et le hagiographe de continuer:

«Le jour suivant, le diacre Jean - fidèle compagnon du défunt - vit en vision que les anges descendus du ciel enlevait le corps du bienheureux Syméon et l'emportaient au désert. (...) De nombreux citoyens de la ville s'étant rendus le matin à la tombe et l'ayant ouverte, n'y trouvèrent point le corps du bienheureux. Ils rendirent gloire à Dieu. Ils allèrent construire sur le tombeau vide un oratoire et y installèrent des lampes qui ne devaient point s'éteindre.»

D'une part, le verrier juif, «étranger» par excellence est le seul à reconnaître la sainteté de Syméon après la mort de ce dernier. D'autre part, le cadavre est emporté par les anges au désert, de façon que la tombe de l'étranger sanctifié demeure vide. On le voit bien, tout se tient dans ce récit hagiographique qui nous permet maintenant de rappeler certains faits, en guise de conclusion.

Dès le II-e siècle, le christianisme patristique s'était constitué autour du dualisme *terre-cieux* et de l'antagonisme doctrinal opposant *orthodoxie* et *hérésie*. Cette grille transformait le saint en héros transcendantal extérieur à l'histoire proprement humaine. Or, avec l'émergence du *salos*, cette conception change radicalement, puisque son projet finit par réhabiliter le monde. Si dans la tradition occidentale, cette prise sur l'ici-bas évoluera vers une progressive désacralisation de l'existence, le monde que le *salos* invente tente en revanche d'éluder la séparation même entre le sacré et le profane. A partir du V-e siècle et grâce à l'expérience des fous en Christ, l'homme byzantin apprend à tout sacraliser, ou plutôt à ne rien profaner, puisque le sens de la Rédemption réside toujours dans la fondamentale ambiguïté du péché. Evidemment, cette expérience consommée dans le *no man's land* entre la terreur du sacré et la désolation du profane ne fut jamais partagée par le grand nombre. Les principes immémoriaux du pur et de l'impur ont gardé leur poids, les hiérarchies ont su réaffirmer leur autorité et les promesses eschatologiques ont continué à s'opposer aux réalités terrestres. Il semble néanmoins qu'après avoir connu la lucide frénésie de la folie en Christ, *l'homo alienus* évoqué par Apulée n'aurait plus jamais pris des outres enflées de vin pour des véritables voleurs.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Références bibliographiques

AVERICEV S., 1977, «Notion de l'homme et tradition littéraire à Byzance», *Studii Medievali*, XVIII, I, Spoleto.

MILANEZI S., 1992, «Outres enflées de rire. A propos du dieu Risus dans les „Métamorphoses d'Apulée"», *Revue d'Histoire des Religions*, t. CCIX, fasc. 2, Paris, P.U.F.

SPIDLIK T., 1964, «Fous pour l'amour du Christ», *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, vol. V, Paris, Beauchesne, col. 752 - 758.

«Vie de Syméon qui se fit sot pour le Christ et de Jean l'Anachorète" (15 hrotis/21 juillet)», *Synaxaire arménien de Ter Israël, Patrologia Orientalis* XXI, éd. G. Bayan.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

La condition du Sage dans la Chine pré-impériale*

Tatiana Segal
Institut d'Études Orientales „Sergiu Al-George", Bucarest

Dès la fin du XVIII[e] siècle, sous l'influence des textes confucéens, les premiers sinologues occidentaux ont conféré à la pensée chinoise ancienne l'attribut de „sage". Même un siècle plus tard, J.-M. de Lanessan (1896), s'appuyant exclusivement sur les textes de Confucius et de Meng zi, persiste à considérer la pensée chinoise comme une sagesse. Pourtant, la sagesse constitue non seulement le trait caractéristique du confucianisme, mais aussi l'élément déterminant de la pensée chinoise traditionelle qui est la vieille souche de toutes les écoles surgies pendant la dynastie tourmentée des Zhou de l'Est (≈ 770 - 221 av. n.è.).

De toutes ces écoles (confucianiste, taoïste, moïste, légiste etc.), apparues après la première fission de la pensée traditionnelle (Li Binghai, 1992, pp. 2-3), il n'y a que le confucianisme et le taoïsme qui existent encore et, de tous les écrits de ces écoles, il n'y a qu'un petit nombre qui en est resté témoigner l'importance accordée au Sage dans la Chine ancienne.

L'ampleur, la diversité et la complexité du sujet nous obligent à limiter notre analyse à la période de la Chine pré-impériale et à l'image du Sage telle qu'elle nous a été transmise par les mythes, mentionnés dans le *Shan hai jing* („Le Livre des Monts et des Mers"), les *Chu ci* („Les Strophes du royaume Chu"), le *Shi ji* („Les Mémoires historiques" de Sima Qian) et le *Huai nan zi* („Les Notes du prince de Huainan" unifiées, si non rédigées, par le prince Liu An), livres dont les deux premiers datent de l'époque des Zhou et les deux derniers des Han, ainsi que par les écrits des philosophes Zhuang Zhou (369 - 286 av. n.è.), connu sous le nom de Zhuang zi (Maître Zhuang), et Meng Ke (372 - 289 av. n.è.), connu sous le nom de Meng zi (Maître Meng).

Dans la tradition chinoise ancienne, l'homme Sage (le *sheng ren*) représente le type humain idéal, celui qui devient conscient des lois du Cosmos, qui fait sienne l'idée que l'homme et l'Univers sont Un et non pas Deux, qui ne conçoit plus la vie et la mort comme un commencement et une fin, mais en tant que deux étapes passagères sur la voie des transformations successives. Le titre de Sage est attribué à tout être humain qui travaille à son perfectionnement et qui, en dépit de sa position d'homme hors pair, continue à mener une vie terrestre.

La littérature chinoise ancienne a imaginé plusieurs catégories de personnages exceptionnels qui s'apparentent au Sage, mais qui n'ont pas joui d'une autorité pareille, tel l'Immortel (le *shen xian*), l'Homme-esprit (le *shen ren*) et l'Homme supérieur (le *jun zi*). Étant donné le fait que les Chinois de la Haute Antiquité n'ont pas établi une distinction bien nette entre ces catégories, pour mieux tracer la condition du Sage dans la Chine pré-impériale, il ne serait pas

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

dépourvu d'intérêt de nous attarder un peu à leur sujet.

L'Immortel (le *shen xian*) est un personnage qui appartient spécialement au monde des mythes et des légendes (Yuan Ke, 1957). Il est une sorte de dieu ou d'ange, sans parents, venu au monde dans le même instant que l'Univers tout entier, qui ne fait ni de bien, ni de mal aux hommes car, d'habitude, il ne les rencontre pas, et dont la vie ne prend jamais fin. Des fragments éparpillés dans quelques écrits philosophiques anciens, comme le *Shan hai jing* („Le Livre des Monts et des Mers", 1990) et le *Lie zi* („Le Livre du philosophe Lie zi", 1990, chap."Tang wen"), mentionnent que, dans le gouffre sans fond appelé Gui xu, situé à l'Est de la Mer de l'Est (la mer Bo hai), là où s'écoulent tous les eaux des fleuves, des mers et des océans, il y avait cinq îles sacrées, ayant aspect de montagnes, Dai yu, Yuan jiao, Fang hu, Ying zhou et Peng lai, dont deux ont disparu, situées à 70.000 *li* l'une de l'autre. Elles flottaient librement à la merci des vagues et des vents. Les Immortels y menaient leur vie en se nourrissant de perles et de jades-blancs, fruits des arbres homonymes, qui flattent le goût et confèrent l'Immortalité. Leur seule activité était de se rendre visite les uns les autres et leur seul chagrin – de retrouver, à la rentrée, leur mont-maison. Le contact avec le monde des hommes s'est produit une seule fois, par hasard, un beau jour quand quelques barques de pêcheurs, s'étant égarées, ont atteint le bord d'une de ces îles. Amusés par cette visite inattendue, les Immortels ont acceuilli leurs hôtes avec tous les honneurs en leur offrant des fruits. Au retour, les pêcheurs ont raconté leur aventure. Depuis lors, toute expédition partie à la recherche des monts des Immortels et de leurs fruits a échoué et personne ne les a jamais plus rencontrés.

L'Homme-esprit (le *shen ren*), appelé aussi „Génie", est encore loin de ressembler à une personne humaine proprement-dite. „Sa peau est blanche comme la neige; il est délicat comme un enfançon; il ne mange aucune des cinq céréales[1]; il hume le vent et boit la rosée; il chevauche les nuées pour s'en aller au-delà des quatre mers. Rien au monde ne lui fait de mal: le feu ne le brûle pas, les eaux ne le noient pas". (*Zhuan zi bu zheng*, 1980, chap. I, „Xiao yao you", pp. 23 - 24). Bien qu'il vive dans le monde des hommes, il ne porte aucun intérêt à leurs affaires. Pour les Taoïstes, il est devenu le symbole de l'homme idéal, mêlé intimement au *Dao*.

À la différence de l'Immortel (le *shen xian*) et de l'Homme-esprit (le *shen ren*) qui, au fond, ne peuvent pas être inclus dans le genre humain, l'Homme supérieur (le *jun zi*) est, selon une définition de Meng zi, „celui qui garde son cœur. L'Homme supérieur garde son cœur grâce à l'humanité; il garde son cœur grâce à la justice (*Meng zi tong yi*, 1989, chap. „Li Lou, xia", § 28, p. 284) et „celui qui est plein d'humanité aime les gens; celui qui est plein de cérémonie honore les gens" (*Meng zi tong yi*, 1989, p. 284). Alors, les hommes [ordinaires] „aiment constamment celui qui aime les gens; honorent constamment celui qui honore les gens" (*Meng zi tong yi*, 1989, p. 285). Et, d'habitude, celui dont le cœur est plein d'humanité et de cérémonie est aussi „celui qui, travaillant de son cœur, gouverne les hommes" (*Meng zi tong yi*, 1989, chap. „Teng Weng gong, § 4, p. 176), tandis que ceux qui l'honorent sont ses sujets. Il en résulte que la catégorie des Hommes supérieurs peut comprendre le noble, le ministre, l'officier, le maître ou bien le souverain, qu'il soit nommé prince, roi ou empereur. Cependant, Zhuang zi considère que la plupart de „ceux qui sont tenus pour hommes supérieurs selon les hommes, ne sont que des hommes ordinaires pour le Ciel" (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, chap. VI: „Da zong shi", p. 251). Pour éviter toute confusion, il faut préciser que le fait d'avoir cité, alternativement, dans le même contexte, un Confucéen et un Taoïste n'est pas du tout étonnant car les Chinois considèrent le confucianisme et le taoïsme comme deux courants philosophiques complémentaires, héritiers, tous les deux, de la tradition ancienne (voir Li Binghai, 1992, p. 4).

En ce qui concerne le terme *sheng ren*, il se pose le problème de la compréhension et, par

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

suite, de la traduction du terme, car les uns le traduisent par „le Sage" et les autres par „le Saint". En fait, la plus Haute Antiquité chinoise ne connaît pas cette distinction. Le signe *sheng*, décomposé en clé et partie phonique, désigne „tous ceux qui dressent l'oreille aux conseils, pénètrent les sens des choses et deviennent, ainsi, des Sages" (voir L. Wieger, 1972, p. 814). De cette définition, bien proche de celle qui a constitué notre point de départ, il résulte que la „famille" du Sage comprend le souverain, ses ministres, ses précepteurs, donc à peu près les mêmes catégories socio-professionnelles que celles incluses dans la définition de l'Homme supérieur.

Tenant compte du fait qu'une réalité linguistique reflète toujours un phénomène social et que le Sage (le *sheng ren*), englobe les éléments généraux propres à l'"étranger autochtone", il nous semble intéressant de présenter, au moins partiellement, la condition du Sage dans la Chine ancienne et d'en relever les traits les plus importants, d'autant plus que le Sage, ses données, ainsi que sa position dans la société ont perdu avec le temps, à notre point de vue, de leur prestige.

La mythologie, telle que les textes philosophiques l'ont transmise, nous offre la possibilité d'étudier toute une pléïade de personnages fantastiques que nous pouvons qualifier de Sages, car ils sont, pour la plupart, des Fondateurs connus sous le nom générique de „Trois Augustes et Cinq Empereurs" (les *san huang wu di*). En ce qui concerne leur identité, les avis de divers livres chinois anciens sont partagés. Ainsi, dans le *Shi ji* („Les Mémoires historiques", 1990, chap. „Qin Shihuang ji"), les „Trois Augustes" (le *san huang*) sont l'Auguste Céleste (le *tian huang*), l'Auguste Terrestre (le *di huang*) et l'Auguste Humain (le *ren huan*), tandis que, dans le *Feng su tong yi* („La Compréhension des Mœurs", 1990, p. 8), ils sont Fu xi, Nü wa et Shen nong, les Créateurs des hommes ainsi que leurs premiers Maîtres, point de vue que, bien des siècles plus tard, Cheng Xuanying, un des plus connus commentateurs de *Zhuang zi*, fait sien[2]. Quant aux „Cinq Empereurs" (le *wu di*), dans le *Zhou li* („Le Livre des Rites des Zhou", 1990, chap. „Chun guan"), ils sont Fu xi, Yan di, Huang di, Shao hao et Zhuan xu qui représentent les Cinq Souverains Suprêmes des Quatre Côtés du monde et du Centre, tandis que, dans le *Shi ji* („Les Mémoires historiques" , 1990, chap. „Wu di ji") et le *Feng su tong yi* („La Compréhension des Mœurs", 1990, p. 9), ils sont Huang di, Zhuan xu, Di ku, Yao et Shun, c'est-à-dire les Fondateurs de la Chine et les premiers gouvernants de l'Empire du Milieu, opinion assumée aussi par Cheng Xuanying. De tous ces Sages fondateurs, relevant aussi bien des temps héroiques de l'histoire que du monde fantastique des mythes, qui ont eu, chacun à son tour, sa contribution, bien individualisée, à l'établissement de la communauté chinoise, disons de l'empire chinois dans ses coordonnées essentielles, nous nous arrêtons seulement à Yao, car, d'une part, ses épreuves sont les plus fréquemment racontées par la littérature ancienne et, d'autre part, le domaine, étant trop vaste, nous oblige de limiter notre analyse aux aspects jugés les plus significatifs.

Yao est un sage dont la vie se déroule conformément aux lois de la nature. Son palais est une chaumière, couchée sur le flanc, couverte de chaumes et de roseaux, aux pilastres et aux poutres en troncs d'arbres bruts. Yao porte des vêtements taillés en toile de chanvre grossière et ne mange que de bouillon au riz. Dans sa pauvre chaumière dix signes prémonitoires du bien apparaissent chaque jour, parmi lesquels les suivants: l'herbe se transforme en blé, les pailles en riz, les Phénix y arrivent en vol, la plante-calendrier *ming jia*, qui indique la date, pousse dans les crévasses des marches, la plante-évantail *sha pu*, qui chasse les mouches et les moustiques et qui garde l'air frais, pousse dans la cuisine. Yao se reproche chaque malheur qui pourrait arriver à ses sujets; il se considère comme coupable du fait que telle ou telle personne est affamée ou n'a pas de quoi se vêtir, ou bien a commis une action blâmable. Sa porte est toujours ouverte; il aide tout le monde et ne donne jamais d'or-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

dres[3]). Bien que son règne ait connu les malheurs d'une sécheresse et d'un déluge, le peuple ne l'a jamais renié; par contre, il l'a toujours vénéré, considérant l'empereur Yao comme l'incarnation du souverain idéal, de celui qui, selon la définition de Meng zi „gouverne les hommes sans les gouverner" (*Meng zi tong yi*, 1989, chap. „Li Lou, shang", § 4, p. 235).

Un autre sage, proche parent du souverain Yao, présenté, cette fois-ci par Zhuang zi dans le livre qui porte son nom, est le commandant de la tribu Tai, considéré par certains commentateurs chinois bien postérieurs (tels Guo Xiang et Lin Xiyi) comme un souverain sans nom, qui n'a pas laissé de traces, identifié par Cui Zhuan à un empereur inconnu, par Sima Qian à l'Auguste Fu xi et par Sima Biao – à un empereur de la Haute Antiquité (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, chap. VII, „Ying di wang", p. 265). Le commandant de la tribu Tai „s'endort paisiblement et se réveille à son aise. Les uns le prennent pour un cheval, les autres – pour un bœuf; son savoir est réel et digne de confiance; sa vertu est parfaitement vraie, car il n'est pas encore descendu au monde des hypocrites" (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, pp. 265-266).

Dans les temps déjà strictement historiques, les Confucéens commencent à propager l'image de leur monarque idéal. Le Souverain-Sage des mythes, le Fondateur des temps héroïques de l'histoire qui respectent les lois de la nature tout comme l'empereur Yao, sont remplacés par le Roi-Vertueux, qui reçoit de son père, le Ciel, le mandat, c'est-à-dire, le droit de gouverner, ainsi que le titre de „Fils du Ciel" (le *tian zi*). Son gouvernement n'obéit plus aux lois de l'Univers, mais aux valeurs morales suprêmes de la tradition chinoise confucéenne, à savoir le *ren* („l'humanité"), le *yi* („la justice"), le *li* („le rituel"), le *xin* ("la confiance"), le *zhi* („la sagacité"), le *xiao* („la piété filiale") etc. Les Confucéens estiment qu'un tel gouvernement, confome aux coutumes, jouit d'une appréciation unanime et que, par conséquent, les hommes viendront volontiers, de tous les coins du monde, s'assujettir au Fils du Ciel. Ainsi, „tous ceux qui, dans le monde entier, occupent des emploits publics voudront venir résider à sa cour; tous ceux qui labourent les champs voudront venir défricher ses terres; tous ceux qui pratiquent le commerce voudront venir apporter leurs marchandises sur ses marchés; tous ceux qui, dans le monde entier, désavouent les actes de leurs souverains voudront venir le renseigner [de leurs souffrances]" (*Meng zi tong yi*, 1989, chap. „Liang Hui wang, shang", § 7, p. 34). Les effets du règne d'un Roi-Vertueux se répandent dans tout le royaume et dans toutes les couches sociales. Ainsi, „ceux qui sont vigoureux, dans leurs jours de loisir, cultivent en eux la piété filiale, le respect envers leurs frères aînés, la fidélité et la sincérité" (*Meng zi tong yi*, 1989, chap. „Liang Hui wang, shang", § 5, pp. 15 - 16). Les catégories les plus défavorisées de la société, à savoir les vieillards restés sans conjoints, ceux privés de fils et les orphelins, les gens qui d'habitude sont les plus misérables au monde, car „ils n'ont personne qui s'occupe d'eux" (*Meng zi tong yi*, 1989, chap. „Liang Hui wang, xia", § 5, p. 56), connaissent aussi la prospérité, du moment où c'est le roi lui-même qui se charge de leur assurer une vie normale. Le sommet de la perfection d'un tel règne réside dans le fait que, dans le meilleur royaume du monde, le meilleur Fils du Ciel, au cœur plein d'humanité et de justice „n'a pas d'ennemi" (*Meng zi tong yi*, 1989, chap. „Li Lou, shang, § 7, p. 239). Et celle-ci est la conclusion d'un philosophe qui a vécu à l'époque des Royaumes Combattants (V^e - III^e s. av. n.è.), Meng zi.

C'est tout à fait vrai que les principes de conduite morale ne valent pas les lois universelles. Mais, vu que leur mise en pratique aussi bien que l'union du Sage au Grand Tout frise l'Absolu et que c'est le Ciel même qui mandate le souverain pénétré de qualités morales pour gouverner le monde, nous estimons que le Roi-Vertueux trouve, à la rigueur, sa place parmi les Sages.

La situation devient plus délicate lorsque le roi n'est pas digne du mandat accordé par le Ciel. Alors, soit il perd son trône, son royaume

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

et, d'habitude, même sa vie, soit il fait venir auprès de lui un Sage confucéen, un Grand Home (le *da ren*), espèce d'Homme supérieur (le *jun zi*), le seul qui peut „corriger les erreurs faites par le cœur-[mental] du souverain" (*Meng zi tong yi*, 1989, chap. „Li Lou, shang", § 20, p. 255). Celui-ci devient son Maître, son Conseiller et, parfois, son Ministre. À partir de ce moment, le Sage est considéré comme l'unique responsable de tout bien apporté au royaume, mais aussi de tous les maux qui l'accablent, car la vie à la cour reflète son comportement. Et, comme il abandonne très vite la „prédication" des principes de conduite morale et qu'il ne s'intéresse qu'au profit, tout le monde commence à l'imiter. Ainsi, „le ministre pense au profit quand il sert son souverain; le fils pense au profit quand il sert son père; le frère cadet pense au profit quand il sert son frère aîné; alors, le souverain et le ministre, le père et le fils, l'aîné et le cadet abandonnent les principes d'humanité et de justice et ne pensent qu'au profit quand ils se comportent bien l'un à l'égard de l'autre" (*Meng zi tong yi*, 1989, chap. „Gao zi, xia", § 4, p. 409). Dès que le Sage tourne le dos au profit, la moralité et la prospérité reviennent.

Un tel personnage auquel nous avons encore accordé le titre de Sage, n'est plus un homme hors pair, donc un vrai Sage. Tenant compte de son savoir et de son rôle à la cour, il peut être considéré comme un Homme au-dessus des autres (le *shang ren*), comme un savant, s'il y a lieu, mais non pas comme un Sage. Pourtant, la tradition confucéenne confère trop facilement le titre de Sage à tout conseiller royal qui passe pour son adepte et, au cours de l'histoire, elle s'est souvent donné la peine de sauvegarder l'honneur de ce titre.

À la différence du Sage confucéen qui aime agir en conseiller ou en Maître auprès d'un souverain, le Sage de Zhuang zi, à l'encontre de celui de Lao zi, refuse de vivre à la cour princière, car il constate que là-bas chacun altère sa nature (le *xing*) humaine à cause de quelque chose. Ainsi, „l'homme ordinaire se sacrifie pour son gain; l'officier se sacrifie pour son renom; le noble se sacrifie pour sa famille; le Sage – précisons confucéen – se sacrifie pour le monde tout entier" (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, chap. VIII, „Pi mu", p. 297). Or, le fait de sacrifier sa nature (le *xing*) transgresse non seulement l'idée du perfectionnisme taoïste, tel qu'il se précise à l'époque des Royaumes Combattants, mais aussi les commandements fondamentaux de la tradition chinoise qui demande la préservation de ses souffles vitaux et de sa nature intrinsèque à quiconque pense accéder au Grand Tout. Fidèle à son perfectionnement perpetuel, le Sage de Zhuang zi n'accepte pas l'idée de sacrifier sa nature pour des riens. Fuyant la cour royale, il préfère le rôle du spectateur qui observe et critique l'influence néfaste du Sage confucéen. Car, celui-ci, dès qu'il est venu au monde „s'est efforcé de prêcher l'humanité et s'est tourmenté pour la justice; ... il a donné toute liberté à la musique; il s'est incliné révérencieusement devant le rituel..." (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, chap. IX, „Ma ti", p. 310) et, par conséquent, la méfiance et la discorde sont apparues au monde et „les hommes se sont mis à aimer le savoir et à lutter pour obtenir des profits" (*Zhuang zi bu zheng*, 1989, p. 314). Ce Sage taoïste juge toutes les activités de son confrère confucéen pour des fautes, tandis qu'il qualifie de crimes l'action du potier de modeler la glaise pour en faire des vases, l'action du dompteur des chevaux sauvages de les dompter pour les atteler, l'action du charpentier de raboter le bois pour en faire des maisons" (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, pp. 310 - 314). À première vue, il semble curieux que le Sage taoïste considère les actions du Sage confucéen comme des fautes et non pas toujours comme des crimes. Le fait est que le potier, le dompteur des chevaux sauvages, le charpentier et ainsi de suite, par leur travail, modifient irrévocablement la nature (le *xing*) intrinsèque des choses, tandis que le Sage confucéen ne fait que „guider" ses disciples qui sont libres d'accepter ou de refuser ses conseils.

En même temps, il ne faut pas s'imaginer que Zhuang zi, par l'intermédiaire de son Sage, blâme le travail des artisans. Par contre, il

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

prêche même l'exemple du boucher Ding ou du charron Pian, apparemment des hommes ordinaires, qui, obéissant aux lois internes de leur objet de travail, ont atteint la perfection. Ainsi, le boucher Ding ne voit plus le bœuf qu'il tranche, mais il le sent de son esprit et son couteau s'enfonce facilement dans les interstices (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, chap. III, „Yang sheng zhu", pp. 105 - 110). Pareillement, le charron Pian rabote le bois „ni trop lentement, ni trop précipitamment, mais modérément" (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, chap. XIII, „Tian Dao", p. 449), selon le mouvement de son cœur. Ultérieurement, tous les deux sont devenus modèles de maîtrise, et non pas seulement pour les taoïstes.

Très souvent, le Sage taoïste se perd dans la foule. Il est pauvre, modeste et, d'habitude, laid et difforme. Il ne fait rien pour se mettre en évidence et, pourtant, les gens se réunissent autour de lui. C'est, par exemple, le cas de Ta le Hideux qui, selon toute apparence, représente le niveau le plus bas que la condition du Sage puisse atteindre. Et pourtant, „les gens ont confiance en lui sans qu'il parle; les gens l'aiment sans qu'il ait aucun mérite. Le prince lui offre le gouvernement de son royaume, bien qu'il rédoute un refus" (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, chap. V, „De chong fu", p. 189). Mais, au moment où, investi de tous les pouvoirs, il peut prouver la justesse de l'idéal taoïste, Ta le Hideux – en réalité le vrai Sage taoïste qui, conservant son équilibre intérieur, n'agit pas – s'en va, sans mot dire, chercher une autre communauté qui s'organise autour de lui sans qu'il intervienne.

Proche parent de Ta le Hideux, l'Officier-de-frontière vit seul, au bout du monde, au pays nommé Hua. Un beau jour, l'empereur Yao, inspectant son empire, arrive chez lui. L'Officier lui présente des vœux de longue vie, de richesse et lui souhaite de nombreux fils, souhaits très usuels même aujourd'hui. Au refus catégorique de l'empereur de les accepter, l'Officier, déçu par la petitesse d'esprit d'un homme qu'il tenait pour Sage, lui explique que ses trois vœux ne représentent pas de malheurs pour celui qui agit en Sage, comme le Ciel même, et que le vrai Sage „cultive sa vertu et se retire [du monde];... il chevauche les nuages blancs et arrive à la demeure du Souverain Suprême; aucun de ces trois malheurs ne l'atteint et rien ne nuit à son corps" (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, chap. XII, „Tian di", pp. 387 - 388).

Le contraste entre l'empereur Yao des mythes et l'interlocuteur de l'Officier-de-frontière, le même Yao, est vraiment déconcertant, mais il ouvre la voie de la définition du Sage taoïste: „Le Sage ne s'occupe pas d'affaires des hommes; il ne s'intéresse pas aux profits; il ne s'oppose pas aux pertes; il ne se réjouit pas d'être sollicité et il ne suit pas le *Dao* [ordinaire]. Lorsqu'il ne parle pas, c'est alors qu'il parle; lorsqu'il parle, c'est alors qu'il ne parle pas. Il erre au-delà du monde poussiéreux et impur... Il peut accompagner le soleil et la lune; il peut porter [dans ses bras] l'espace et le temps et il peut y s'enfermer... Le Sage est simple et innocent; cependant, harmonisant dix mille années, il rend la pureté de l'Un" (*Zhuang zi bu zheng*, 1980, chap. II, „Qi wu Lun", pp. 86 - 87, 89, 90).

Cette définition nous ramène au début de notre démarche, car elle attribue au Sage des traits caractéristiques propres aussi à l'Immortel (le *shen xian*) qu'à l'Homme-esprit (le *shen ren*). Ce fragment ainsi que bien d'autres semblables ont constitué, peut-être, à l'aube du premier millénaire de notre ère, le fondement de la religion taoïste et du Saint taoïste.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Notes

* Je remercie chaleureusement Mme prof. Isabelle Robinet pour les corrections, les observations et les suggestions qu'elle a eues la bienveillance de me faire connaître à l'égard de cet exposé, ainsi que pour ses précieux conseils concernant la recherche scientifique en sinologie. Toutes les imperfections de ce texte ne sont dues qu'à mon manque d'expérience et, comme j'en suis la seule responsable, je les assume.

1. Les cinq céréales sont: le chanvre, le blé, le haricot et deux espèces de millet.

2. Des opinions différentes se trouvent dans le *Tong jian wai ji* („Les Notes extérieures du *Miroir universel*") et le *Bai hu tong* („La Pénétration du Tigre Blanc", 1990, chap. „Hao").

3. Sur la vie de l'empereur Yao, voir Yuan Ke (1957). Cf. Han Fei (1990), chap. 49, „Wu du".

Références bibliographiques

Bai hu tong („La Pénétration du Tigre Blanc"), 1990, Shanghai, éd. Guji.

Chu ci zhi jie („Les Strophes du royaume Chu, aux explications justes"), 1990, Nanjing, éd. Jiangsu guji.

Feng su tong yi („La Compréhension des Mœurs", livre composé par Ying Shao), 1990, Shanghai, éd. Guji.

HAN FEI, 1990, *Han fei zi* („Le Livre du philosophe Han Fei"), in *Er shi er zi* („Les Vingt-deux philosophes"), Shanghai, éd. Guji.

Huai nan zi („Les Notes du prince de Huainan", unifiées par Liu An), in *Er shi er zi* („Les Vingt-deux philosophes"), 1990, Shanghai, éd. Guji.

LANESSAN J.-M. de, 1896, *La morale des philosophes chinois extraite des livres classiques de la Chine et de l'Annam*, Paris.

LI BINGHAI, 1992, *Daojia yu daojia wenxue* („L'École taoïste et la littérature de l'école taoïste"), Changchun, éd. Dongbei shifen daxue.

Lie zi („Le Livre du philosophie Lie zi"), in *Er shi er zi* („Les Ving-deux philosophes"), 1990, Shanghai, éd. Guji.

Meng zi tong yi („Le Livre du philosophie Meng zi, suivi de sa traduction en chinois contemporain"), 1989, Changsa, éd. Hunan daxue.

Shan hai jing („Le Livre des Monts et des Mers"), 1990, Shanghai, éd. Guji.

SIMA QIAN, 1990, *Shi ji zhu yi* („Les Mémoires historiques, annotées et traduites [en chinois contemporain]"), Beijing, éd. San Qin.

WIEGER L. (S. P.), 1972, *Caractères chinois. Étymologies. Graphies. Lexiques*, Taichun.

YUAN KE, 1957, *Zhongguo gudai shenhua* („La Mytologie de la Chine ancienne"), Shanghai, éd. Shangwu.

Zhou li („Le Livre des Rites des Zhou"), 1990, Shanghai, éd. Guji.

Zhuang zi bu zheng („Le Livre du philosophe Zhuang zi, annoté et commenté"), 1980, Kunming, éd. Yunnan renmin.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

La typologie du saint populaire au début du soufisme anatolien (XIII^e- XV^e siècles)

Luminița Munteanu

Institut d'Études Orientales „Sergiu Al-George", Bucarest

I. Le saint dans le milieu musulman

En milieu musulman, la „sanctification" ou la consécration d'une personne en tant que „saint" ne suppose pas nécessairement un processus délibératoire que les membres de la hiérarchie ecclésiastique assument après la mort d'une personnalité exemplaire par sa piété et ses démarches éthiques. Le saint musulman s'autoinstitue, d'habitude, en instance contemplative dès son vivant, par l'engagement sur une voie spirituelle – celle soufique –, ce qui suppose la transgression du cadre dogmatique de la religion légaliste et le dégagement progressif des sens intérieurs de l'Écriture Sainte musulmane. La sainteté est en premier lieu une option existentielle profonde aux racines coraniques évidentes[1], les soufis passant pour les amis de Dieu (*walî*[2]) par excellence.

Le saint est l'Homme Parfait (*al-insân al-kâmil*), l'isthme (*barzakh*) entre Dieu et le cosmos, „l'image parfaite de Dieu" qui „renferme toutes les choses" (E. de Vitray-Meyerovitch, 1986, p. 311). Dans un monde des émotions radicales, où ni même Dieu n'est égal avec Soi, le saint se manifeste souvent d'une manière bizarre et imprévisible et peut évoluer rapidement de la qualité de maître spirituel d'un groupe restreint d'adeptes à celle, beaucoup plus influente, de chef de congrégation. Selon la structure et les particularités mentales du milieu où il s'affirme, le santon peut être vénéré en vertu de la profondeur de ses connaissances ésotériques et de son habileté dans le maniement des notions abstraites qui, radicalement épurées, semblent devenir l'apanage exclusif du discours sur Dieu, ou, tout au contraire, en raison des miracles performés, miracles condamnés par les soufis rigoristes, en tant que formes vulgaires, dégradantes de cabotinage.

Dans le même contexte, l'adoration du maître spirituel vivant, en tant que saint, revêt fréquemment des formes exacerbées, d'une violente intensité, qui rappellent les manifestations de l'idôlatrie tribale ancienne et qui contredisent souvent, d'une manière flagrante, les canons reconnus de l'islam. Ces formes non-orthodoxes ou quasi-orthodoxes, interpretées par certains commentateurs comme une „révolte du fond autochtone" deviendront, le long du temps, un véritable sujet de dispute entre les élites sociales – familiarisées, en vertu de leur éducation, avec la lettre et l'exégèse scripturaire canoniques – et les milieux populaires, plus laxistes, ayant une perception infiniment plus vague du contenu et surtout des limites de leur foi nouvellement acquise, ce qui les amène à projeter involontairement sur elle leurs propres aspirations et chimères, de même que leur héritage ethno-culturel.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

D'où la distinction, très prégnante parfois et même dramatique, entre les formes d'expression du soufisme populaire et celles spécifiques au soufisme d'essence intelectuelle, ainsi que, implicitement, l'interprétation divergente donnée à la notion de sainteté. Le type de saint adoré par les masses est fréquemment censé accomplir des miracles (*karamât*, à la différence de ceux réalisés par les prophètes – *mu'jizât*), présentés ordinairement comme une preuve irréfutable du caractère surhumain de l'auteur, au delà de la pureté de sa foi. La qualité douteuse de ces miracles, la difficulté réelle de les discerner de la simple magie (condamnée par les musulmans), de même que la tendance, toujours plus évidente, du soufisme tardif de se restreindre à ce genre de pratiques et de négliger la dimension spirituelle – tout cela finira par réveiller des réactions de rejet et l'hostilité profonde des soufis éminents[3] qui voyaient dans ce genre d'exhibitionnisme dénudé d'engagement intérieur authentique une manière de mettre en doute et de placer sous le signe du dérisoire leurs propres démarches; pour ces derniers, la sainteté, conçue comme aspiration suprême de l'être tout entier, supposait plutôt discrétion et dissimulation qu'ostentation mariée au grotesque.

II. Le monde anatolien au début du XIII[e] siècle

En revenant à notre sujet d'intérêt, arrêtons-nous sur la physionomie de l'Asie Mineure à l'aube du XIII[e] siècle, car l'idéal de sainteté forgé et affirmé par une communauté religieuse à un moment donné de son existence historique n'est pas sans liaison avec les facteurs socio-culturels, économiques, politiques qui définissent son cadre d'évolution.

Constatons, pour commencer, qu'au début du siècle invoqué, le territoire anatolien se présentait au témoin non-impliqué dans le lacis des événements comme un véritable mosaïque, dont la configuration se modifiait sans cesse et dont l'extrême mobilité était due tant à la migration, en quelque sorte „naturelle", des différents groupes de populations turques vers l'Anatolie, intensifiée surtout à la suite de la bataille de Manzikert (Malazgört), de 1071, qu'à l'invasion mongole, qui a accru l'afflux de réfugiés vers l'Asie Mineure.

Le groupe ethnique dominant dans ces zones d'accès difficile et grandement dépeuplées au temps de l'Empire Byzantin était représenté par la population turkmène, nomade ou semi-nomade, superficiellement islamisée et surtout incontrôlable, à cause de son style de vie spécifique. Les tribus turkmènes sont entrées en contact avec les missionnaires musulmans dès la période passée dans leur berceau asiatique, mais si des rencontres pareilles s'étaient parfois achevées par l'adoption quasi-mécanique des dogmes fondamentaux de l'islam, elles s'avéraient tout à fait insuffisantes pour l'acquisition correcte de ses pratiques rituelles caractéristiques, routinières. À ce dernier niveau, la résistance du substrat était infiniment plus grande, car elle se structurait autour de formes longuement exercées, investies de génération en génération avec la fonction de capter le sacré et, donc, associées par excellence avec celui-ci. C'est pourquoi les leaders spirituels charismatiques de souche autochtone, qui procédaient à une synthèse entre le type traditionnel de perception et d'émotion religieuse, d'une part, et les normes prescrites par la catéchèse islamique, d'autre part, ont eu souvent gain de cause là où les formalistes dogmatiques ont lamentablement échoué.

Il convient de remarquer, dans ce contexte, le succès incontestable dont quelques ordres soufiques jouissaient aux rangs des Turkmènes. La propagande religieuse déployée en Asie par certaines congrégations bien avant le grand exode turc vers le sud a, probablement, introduit une sorte de filtre et influencé d'une manière difficile à évaluer de nos jours l'image que ces groupes de populations, profondément ancrés dans le style de vie tribal et doués d'un niveau d'instruction plutôt précaire, se forgeaient de l'islam.

Plus tard, dans la phase anatolienne, de nouvelles motivations socio-culturelles, écono-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

miques, mais également politiques allaient s'ajouter à celles strictement théologiques – dont les contours, du moins pour la période initiale du soufisme turc, sont plutôt floues – et isoler, de la sorte, une population considérée toujours de deuxième rang. Il n'est pas sans signification de constater que, selon cette perspective, l'adhésion ostentatoire des Turkmènes au chi'isme semble avoir été due moins aux différends doctrinaux avec l'autorité ecclésiastique – différends qui supposaient un degré de subtilité interprétative inaccessible à la grande majorité des sujets impliqués -, qu'à la structure de contestation que celui-ci représentait et à la possibilité qu'il leur offrait de s'opposer non seulement à l'expérience religieuse (puissamment marquée par la sensibilité arabe) de la communauté sunnite, mais aussi à la domination politique globale du groupe majoritaire.

L'*otium* du nomade

Il faudrait, par conséquent, prêter une attention accrue aux facteurs non-théologiques qui apportent leur appoint au développement des mouvements déviationnistes au sein des grandes traditions religieuses et à la définition des rapports qu'ils engagent avec les éléments de la religion officielle. Projetés souvent fortuitement au beau milieu d'une hétérodoxie qu'ils clament d'une manière spectaculaire ou que, tout au contraire, ils refusent d'assumer d'une manière explicite, ces groupes scissionnistes sont souvent perçus par le reste de la population dans le même régistre que l'„étranger" autochtone – un „étranger collectif", cette fois-ci.

D'autre part, il y a maintes situations où ces sujets, réceptés comme allogènes et, éventuellement, hostiles par les membres de la communauté orthodoxe, représentent effectivement des groupes marginaux, frustrés, profondément marqués par une infériorité culturelle infrangible à court terme, rejetés par la société globale et repliés sur eux-mêmes, des ennemis irréductibles de l'État et des élites socialement reconnues. Autrement dit, ils illustrent une hypostase et un type de réactivité spécifiques à la soi-disant „subculture de la pauvreté". La brèche créée initialement entre la population stable et celle nomade ou semi-nomade deviendra ainsi une brèche entre la population urbaine et celle rurale, soit entre deux types de cultures fondamentalement distincts.

Ces particularités des démarches turkmènes semblent indiquer, typologiquement, un mouvement de révitalisation[4], ayant une composante religieuse majeure – mouvement lancé comme solution extrême de survivance identitaire, issu d'une immense anxiété collective, impossible à maîtriser dans un contexte de déséquilibre évident, de déstructuration, mais aussi de ségrégation sociale.

C'est cette tension entre l'idéal et le réel, entre l'aspiration et la réalité, c'est cet intermède d'incertitude existentielle qui servira pour cadre d'évolution aux santons de la première période du soufisme anatolien.

III. L'ordre *Bektâšiyya* et son idéal de sainteté

Créations des milieux turkmènes marginaux, les saints *Alevî-Bektâšî* allaient grandement en illustrer les valeurs définitoires et l'idéal éthico-religieux. Le type de saint populaire issu de ces cercles évolue d'habitude dans deux tonalités essentielles, bien que non pas exclusives à tout prix:

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

a) - Le substrat ou la religion souterraine, l'organisme préexistent sur lequel s'est greffée ensuite la religion islamique; son apport à la structuration du nouveau idéal de sainteté relève du style de vie adopté par le groupe porteur (nomade/sédentaire, rural/urbain etc.) et de la nature ou l'intensité des contacts avec le nouveau paradigme religieux;

b) - La „greffe" proprement dite; l'organisme qui parasite le corpus du système originaire de croyance, plus ou moins compatible avec le receveur, pourra être assimilé dans une intervalle variable, sinon, repoussé. Dans ce dernier cas, des conditions extérieures impératives peuvent déterminer néanmoins l'apparition d'une stratégie de compromis, d'adaptation réciproque des entités en contact.

De manière générale, ces deux systèmes coexistent dans les formes caractéristiques de la dévotion populaire, à laquelle ils confèrent des manifestations relativement atypiques, amiguës et contradictoires. Tout aussi ambigu et contradictoire sera, par conséquent, le type de saint qui s'adresse à cette mentalité.

Ce personnage est un „étranger" du point de vue de la rigide mentalité orthodoxe car, en se présentant comme un hybride, apparemment extravagant et excessif dans ses attitudes, il ne plie pas aux normes communes de conduite. Il jouit, d'autre part, de la reconnaissance et de l'adhésion souvent absolues du groupe d'où il provient ou qui coagule autour de lui – le seul pour lequel son comportement et ses hypostases assumés soient pleinement cohérents et au delà de toute dispute formelle. Rejeté en première instance par les élites sociales qui ne sont pas visées par son message, il sera immédiatement perçu exactement dans le plan de pureté qu'il réclame par ces groupes et sous-groupes marginaux, dont la psychologie semble lui être très familière.

Il est donc légitime de se demander si le saint populaire, situé à la frontière entre „ce qui a été" et „ce qui adviendra" dans la vie spirituelle de la communauté, n'est pas lui même, en quelque sorte, une création de ces groupes, illustrant en fait une *forma mentis* de la religiosité populaire: l'adéquation inconsciente à un *pattern* préexistent, relevant du domaine des archétypes jungiens. Plus exactement, la question en serait si c'est réellement le saint qui jette les fondements d'une communauté s'attachant aux valeurs qu'il représente, ou si, tout au contraire, c'est la communauté qui le crée d'une manière active et souvent posthume, en mettant ainsi en évidence, par son intermédiaire, l'idéal de sainteté qu'elle nourrit d'une façon diffuse. Il est d'ailleurs évident que, suivant l'exemple de la typologie sectaire qui peut connaître des modifications surprenantes, sinon radicales, au cours de son histoire, la typologie des saints subit elle-aussi un processus de décantation, de filtrage, de réduction aux normes de l'idéologie religieuse que ces saints sont censés illustrer, si elle n'aboutit même pas parfois à une innocente falsification des données de personnalité initiales. La typologie du saint populaire semble alors répondre à la demande de la communauté, à son horizon d'attente, bien que sa physionomie finale puisse être fondamentalement différente de l'originel pris comme point de départ.

Nous allons présenter, en guise d'exemples, quelques aspects caractéristiques qui ressortent des légendes *Bektâšî* concernant le fondateur charismatique de l'ordre, Hâğı Bektâš Velî (1238 - 1327), vu leurs traits emblématiques pour la tradition hagiographique du mouvement[5]:

a) - L'insistence sur l'origine turque et sur la pureté ethnique du saint; entre autres, les conversations menées par Hâğı Bektâš avec les membres du collège invisible des saints apothropaïques anatoliens (*Rum erenleri*) lors de son arrivée en Asie Mineure ont plutôt une portée"nationale" que religieuse, ce qui soutient l'hypothèse que les *Bektâšî-s* provenaient à l'origine d'une tribu turkmène qui, confrontée avec le dilemme de sa propre survivance historique, s'était métamorphosée, par une manœuvre tactique remarquablement habile, en un mouvement religieux: „L'ordre des *Bektâšî* est né de la fusion de deux communautés tribales, les *Bektâšlu* et les *Çepni*, qu'une variante qualifie d'*Oguz* chinois", remarque Irène Beldiceanu-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Steinherr. „(...) Au lieu de miser sur la pérennité des structures tribales, les disciples du saint (Hâği Bektâš Velî - n.n.) ont investi dans la foi. L'histoire leur a d'ailleurs donné raison. Toutes les tribus anatoliennes qui ont voulu se maintenir politiquement, tels que les *Turgut*, les *Varsaq* etc., ont été balayées par les Ottomans. Les *Bektâšlu*, en réussissant la mutation d'une structure tribale en un ordre religieux, ont créé un État dans l'État qui s'est avéré à la longue bien plus dangereux. (...). Brisant ainsi le cadre tribal, ils se sont infiltrés à travers tout le pays, dans toutes les couches de la population et même dans le corps des janissaires. (...). Les *Bektâšî*, en renonçant à leur cadre tribal ont réussi à garder par le biais d'une confrérie leur spécificité" (I. Beldiceanu-Steinherr, 1991, pp. 57 - 58).

Il n'est pas dépourvu d'intérêt d'invoquer, dans ce même contexte, la remarque de Piers Vitebsky (1995, pp. 117-118), selon laquelle une manière de réponse à la domination politique est, en ce qui concerne le chamanisme – la forme la plus prégnante de manifestation de la religiosité turque dans la période préislamique -, son affirmation en tant que marque d'indentité ethnique distincte ou comme noyau de résistance, cas où il devient anti-centriste et subversif. Ce n'est pas le lieu d'insister là-dessus, mais il faut toutefois mentionner qu'une particularité comportementale pareille semble trouver sa confirmation dans l'implication constante des tribus turkmènes anatoliennes dans les nombreuses révoltes religieuses non pas dépourvues d'implications politiques, et surtout dans l'ample mouvement populaire qui a mené à la cristallisation et à la consolidation rapide de l'État théocratique safavide iranien;

b) - Il est à constater, d'autre part, que la grande majorité des qualités attribuées à Hâği Bektâš Velî se rapporte plutôt au domaine éthique qu'à celui de la conduite purement religieuse;

c) - Le profil spirituel du saint est complété par les références à sa piété exemplaire, au dévouement infatigable dont il témoignait dans l'accomplissement des obligations rituelles, références qui constituent, probablement, le support minimal sur lequel s'est ensuite édifié son culte en tant que saint musulman, surnommé, dans les sources tardives, „le pôle du monde" (*qutb-i 'âlem*), „le pôle des saints" (*qutb-i evliyâ*), „le pôle des gnostiques" (*qutb-i 'ârifîn*), „le chah le plus généreux" *šâh-i ekrem*), „la vie éternelle" (*hayât-i müdâm*), „le protecteur des élus et des humbles" (*destgîr-i hâss ü 'âmm*), „le refuge des adeptes" (*melce'-i mülâzim*), „le temple lumineux" (*heykel-i nûrânî*), „notre maître fondateur" (*pîrimiz*), „notre maître" (*üstâdimiz*), „l'appui des illuminés" (*gavs-ül-vâsilîn*), „l'être complet" (*zât-i tamm*) etc.[6]; ces derniers qualificatifs relèvent, nous le répétons, de l'évolution ultérieure de l'image du saint et prouvent l'influence toujours plus marquée de l'univers religieux islamique;

d) - Le saint est censé avoir également des capacités de divinateur et de thaumaturge;

e) - Indubitable s'avère être, d'autre part, l'aura légendaire qui entoure la personnalité de Hâği Bektâš Velî et qui, de même que les autres traits dont il a été question ci-dessus, est bien mise en évidence par le corpus intitulé *Haği Bektâš Velâyetnâmesi*, „Le livre de la sainteté de Hâği Bektâš". La nature des miracles attribués au saint, qui satisfont, sans doute, le goût populaire pour évasion mentale et fantastique, ainsi que les contextes où ceux-ci sont évoqués semble avoir pour source plutôt le substrat chamanique, jamais renié hautement, que les particularités de la dévotion islamique proprement-dite.

Nous faisons mention, pour en donner un exemple, de la métamorphose de Hâği Bektâš en pigeon et de Hâği Doğrul – qui l'accueille lors de son arrivée en Anatolie – en faucon, type de métamorphose décelable aussi dans les légendes portant sur Ahmad Yasawî (m. 1166), de qui se réclament directement les différentes branches des *Bektâšî-s*. Ce genre de métamorphose – thème intensément travaillé dans les contes de fées de tous les coins du monde – s'inscrit parmi les techniques extatiques les plus communes em-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

ployées par les chamans turcs de la période préislamique, qui avaient couramment recours aux oiseaux comme „véhicules", ou bien se „transformaient" eux-mêmes en oiseaux, pour réaliser leurs ascensions célestes.

D'ailleurs, presque sans exception, les épisodes narrés dans ce corpus insistent sur les miracles exceptionnels accomplis par le saint tout au long de son existence, miracles qui jouaient, à ce qu'il paraît, un rôle important dans le processus de conversion à l'islam des nomades turcs ou encore des paysans chrétiens isolés qui habitaient l'Anatolie intérieure. Ces miracles menés à bonne fin par une personne qui ne semblait pas se distinguer radicalement du milieu auquel elle s'adressait, malgré l'ascendence princiaire (d'ailleurs douteuse) qu'on lui attribue, déterminaient une réception ambiguë et même déformée de l'islam et il n'est point surprenant que plus tard, au delà de toute autre considération, les nouveaux adeptes allaient repousser presque instinctivement le mode intransigeant, autoritaire de se rapporter au sacré, prôné par l'autorité ecclésiale.

Le type de miracles invoqué ci-dessus se retrouve également dans d'autres créations anonymes de facture semblable, telles que *Hâğim Sultân Velâyetnâmesi* ou *Abdâl Sultân Velâyetnâmesi*, qui renferment, somme toute, un idéal de sainteté propre aux cercles *Bektâšî* et esquisse les repères fondamentaux d'un imaginaire collectif cantonné encore dans l'époque héroïque des premières conquêtes, avec tout son cortège de contradictions et ambiguïtés, d'affirmations et négations successives, qui ont fini par opacifier presque complètement la réalité historique.

Notes

1. „Non, vraiment,/ les amis de Dieu n'éprouveront plus aucune crainte,/ ils ne seront plus affligés;/ - ceux qui croient en Dieu et qui le craignent -/ ils recevront la bonne nouvelle,/ en cette vie et dans l'autre (...)" (*Le Coran* X/ 62 – 64, 1995, pp. 256 – 257).

2. Le mot arabe *walî* (pl. *awliyâ*), terme employé pour les santons de la période postclassique, dérivé de la racine *walâ*, „suivre immédiatement, suivre de près", désigne les familiers, parents ou alliés, c'est-à-dire ceux admis dans le voisinage immédiat, dans l'espace même de l'endroit de halte (v. J. Chabbi, 1990, p. 90).

3. Tels Junayd, qui considérait que la dépendence des miracles est „l'un des rideaux qui empêchent /le saint – n.n./ de pénétrer dans le cœur de la Vérité" (R. A. Nicholson, 1989, p. 131).

4. Un mouvement de révitalisation est un effort délibéré des membres de la société de construire une culture plus satisfaisante. L'accent dans cette définition est mis sur la réformation non seulement de la sphère religieuse, mais du système culturel tout entier. Une solution tellement drastique est adoptée alors que l'anxiété et la frustration sont devenues aussi intenses que la seule voie de réduire le stress est de renverser le système social tout entier et de le remplacer par l'un nouveau (W. A. Haviland, 1990, p. 378).

5. Une édition accessible de l'ouvrage le plus significatif à ce sujet est celle de Abdülbâki Gölpinarli, 1995.

6. Voir, à cet égard, les prières *Alevî-Bektâšî* renfermées dans le recueil de Ömer Uluçay, 1993.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Références bibliographiques

BELDICEANU-STEINHERR I., 1991, «Les Bektašî à la lumière des recensements ottomans (XV^e-XVI^e siècles)», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 81.

CHABBI J., 1990, «La figure du maître dans l'islam médiéval», dans M. Meslin (éd.), *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Paris.

Le Coran, 1995, trad. D. Masson, Paris.

HAVILAND W.A., 1990, *Cultural Anthropology*, Orlando.

GÖLPINARLI Abdülbâki, 1995, *Vilâyet-Nâme* ou *Manâkib-i Hünkâr Haci Bektâș-i Velî*, Istanbul.

NICHOLSON R.A., 1989, *The Mystics of Islam*, London.

ULUÇAY Ömer, 1992, *Gülbang – Alevilikte Dua*, Adana.

VITEBSKY P., 1995, *The Shaman. Voyages of the Soul, Trance, Ecstasy, and Healing from Siberia to the Amazon*, Boston New York Toronto London.

VITRAY-MEYEROVITCH E. de, 1986, *Anthologie du soufisme*, Paris, Sindbad.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Donato Manduzio prophète dans sa terre

Anna Iuso
Università degli Studi di Roma, La Sapienza

„... qui si narra... come da una via luminosa è uscita una Luce, Luce che risplende nelle tenebre. Non macchiare questa storia che è la giusta parola di Dio (non badare) ai piccoli errori di ortografia, perchè non sono andato a scuola e non ho il Maestro di lettura. Ma, se credete, ho il maestro dei Profeti".

(Extrait du journal de Donato Manduzio)[1]

En 1930, dans un village du Sud italien, Dieu se manifesta à un paysan, Donato Manduzio. Nous sommes à Sannicandro, situé au nord des Pouilles, en plein Gargano, une région très riche en phénomènes religieux. Plus que d'un village, il s'agit d'une petite ville de 17.000 habitants (à présent elle en compte presque 20.000), qui aujourd'hui encore me semble se distinguer par une extrême effervescence spirituelle, marquée par une diversité d'appartenences religieuses et le surgissement régulier de personnages charismatiques[2].

A l'époque de la révélation, Donato Manduzio avait quarante-cinq ans. Il commença vite à prêcher le Verbe et créa autour de lui une petite communauté qui, en quelques années, atteignit les soixante-dix personnes[3]. Leur „nouvelle croyance" était en fait un retour à la religion juive, religion d'un peuple que Manduzio et ses fidèles ne connaissaient que par la *Bible*. C'est en effet dans la conviction d'être le nouveau peuple de Dieu renaissant que la petite communauté de Sannicandro se mit à appliquer les règles formulées dans *l'Ancien Testament*. D'abord persuadés d'être les seuls Juifs existant, ils découvrirent avec joie, l'année suivante, que leurs frères étaient dispersés sur la planète. Manduzio contacta immédiatement le Grand Rabbinat de Rome pour signaler leur existence et demander à être reconnus en tant que communauté juive.

Evidemment beaucoup d'obstacles surgirent du fait de la souche non juive du groupe, de la nature même du judaïsme prêché par Manduzio et de la persécution raciale qui s'annonçait. Ce n'est qu'en 1946 que les fidèles eurent accés à la circoncision. Alors, en véritables Fils d'Israël, ils partirent pour la Terre Promise. Manduzio était opposé à ce départ, mais la plupart émigrèrent, surtout après sa mort en 1948. Ceux qui restèrent continuèrent leurs pratiques et, aujourd'hui, un groupe d'une trentaine de personnes, surtout des femmes, vit encore, à Sannicandro, dans la religion de Donato Manduzio.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

L'histoire de cette refondation du judaïsme est surtout l'histoire de son chef, personnage qui réussit à s'imposer comme un véritable prophète dans son pays. Comment cela a-t-il été possible? Deux mouvements coordonnés ont, me semble-t-il, opéré. D'abord Manduzio a mis en place une série d'écarts qui ont fait de lui un personnage étranger dans sa terre, mais cette étrangeté ne lui a jamais valu une renommée de déviant. Au contraire, elle a assez vite suscité une reconnaissance populaire. Quelles sont donc les conditions préalables pour qu'un paysan du village soit accepté comme le messager d'une nouvelle croyance, ici, dans l'Italie rurale, berceau et bastion du catholicisme?

Les apprentissages

Né à Sannicandro en 1885 dans une famille paysanne, Donato Manduzio rentre de la première guerre mondiale définitivement faible des jambes. Il réussit pourtant à se marier avec celle qui sera sa première disciple puis la gardienne de sa mémoire. Leur couple restera sans enfants. Pendant une assez courte période il sera encore capable de travailler, mais, au fur et à mesure que les années passent, il se trouve peu à peu dans l'impossibilité de marcher. En fait, il subsistera d'une petite pension de l'État et des revenus d'un lopin de terre cultivé par son beau-frère. Assis sur une chaise, dans sa cuisine ou devant sa porte, exclu du travail, dépendant des siens, Manduzio semble assister comme de l'extérieur à la vie de son village. Il devient vite cependant un point de repère, une autorité, pour toutes sortes de questions, car la guerre qui l'a privé d'une existence normale lui a offert l'occasion d'apprendre à lire et à écrire. Contraint à l'immobilité, il commence à devenir un lecteur fervent: il dévore des almanachs, des romans d'imagination[4], puis il se met à écrire et à mettre en scène de petits spectacles à l'occasion du carnaval, conformément à la tradition de Sannicandro. Son talent est reconnu, il lui arrive même d'être invité chez des notables de la ville pour jouer en privé ses saynettes. Plus secrètement sans doute, il entreprend d'étudier des livres d'astronomie et de magie. Dans une société majoritairement analphabète comme la sienne, cette capacité, acquise tardivement, hors de toute école, est exceptionnelle, et Donato ne pense jamais à l'exploiter pour améliorer son statut social, elle lui ménage simplement une place à part.

À côté de cette activité singulière de lecteur et d'écrivain, Manduzio entreprend de soigner selon la pharmacopée traditionnelle et, comme la plupart des guérisseurs, on le consulte pour des situations très diverses, qui vont des petits malheurs aux prévisions météorologiques. Donato est donc un homme infirme, en marge car il ne peut participer aux tâches ordinaires, mais, en même temps, par un effort compensateur dont les sociétés paysannes offrent souvent la possibilité, il a accédé, dans la solitude et, peut-on croire, par sa volonté seule, à trois savoirs faire spécialisés - lire, écrire et guérir - qui prennent d'autant plus de valeur qu'ils se trouvent en lui associés.

Dans les mêmes années un autre personnage émerge dans la petite ville de Sannicandro. Il s'agit de Michele, guérisseur „mystique" dont la renommée se diffusera plus tard jusqu'à l'échelle nationale. Analphabète et aveugle, il a cependant une technique de divination fort intéressante: après avoir écouté le malade, il sort dans son jardin et déchiffre la réponse inscrite dans le ciel. Il faut entendre cette „lecture" au pied de la lettre car lorsque le temps est couvert Michele ne reçoit plus de patients faute de pouvoir saisir le texte céleste qui lui est caché par les nuages[5]. Michele, analphabète, n'a donc pas conçu son contact avec Dieu à travers des images qu'il aurait interprétées ou des mots qui seraient arrivés à son oreille ou à son esprit, il a accédé au message divin en tant que *parole écrite*, ce qui illustre bien le prestige de l'écriture dans ce milieu, sa dimension sacrée étant traduite ici par la force qu'elle est censée ajouter à toute cure.

Le cas de Donato est bien différent: il est guérisseur d'une part, selon des méthodes tout à fait traditionnelles, de l'autre il sait lire, écrire et

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

déchiffrer les phénomènes cosmiques. Ce que Michele prétend faire exceptionnellement au cours d'une activité de guérisseur qui, *grosso modo*, s'inscrit dans la tradition locale, Donato le fait vraiment, à tout moment de sa vie, au point de s'en servir un jour pour outrepasser sa tradition même.

Guérisseur, connaisseur du ciel, homme d'esprit et de lettres, Donato, tout en participant de la culture orale qui lui a permis de devenir un modeste thaumaturge, est donc aussi reconnu capable d'élargir ses connaissances à l'infini en interrogeant les livres. En tout cas, au moment où il découvre la *Bible*, il est déjà, pour son entourage, quelqu'un qui maîtrise pleinement l'écriture, laquelle est mystérieuse car ambivalente, susceptible d'être oeuvre de Dieu on du démon. Détenue par un simple paysan, autodidacte et un peu magicien, ne serait-elle pas plutôt diabolique puisque la lettre divine est ici réservée aux clercs, aux prêtres, qui seuls peuvent légitimement procéder à sa lecture et à son commentaire? Entre les deux faces de l'écriture une conversion doit s'opérer qui fera de Manduzio un interprète crédible. Reste à comprendre dans quelles conditions.

La révélation

Une nuit de 1930 Donato rêve d'un homme qui, dans la campagne, une lampe éteinte à la main, lui demande du feu. Donato se rend compte qu'il a une allumette dans sa main, il allume la lampe. Le jour suivant un homme de Sannicandro, émigré aux États Unis et converti au protestantisme, lui offre une Bible, le premier texte religieux que Donato ait jamais vu. Il se plonge dans la lecture, pour découvrir une vérité bouleversante: l'Église catholique est une hérésie, elle est fondée sur une erreur, elle tient le peuple dans l'ignorance du Livre saint pour mieux l'asservir. Le peuple de Dieu, désormais disparu, est le peuple juif, et la seule Parole de Dieu est *l'Ancien Testament*: il suffira suivre ses règles pour que renaisse la vraie religion et se reconstitue le peuple élu.

En fait la quête spirituelle de Manduzio avait commencé depuis des années. Comme l'ont raconté des personnes qui lui étaient très proches, il se posait déjà des questions sur la création du monde, et c'est sans doute à cause de cela, de cette curiosité intellectuelle hors du commun dans son milieu, qu'il s'était mis à la dangereuse étude de l'astronomie et de la magie.

Son *Journal* fait apparaître que la révélation qu'il retient est essentiellement constituée par trois principes: Dieu est le créateur du monde, il est un Dieu de justice, son jour est le samedi. Autrement dit, il a trouvé réponse à la question de l'origine mais, en outre, il a découvert que le créateur est le garant de la justice sur terre, justice dont le paysan du Sud est assoifé. Le fait que son jour de fête soit le samedi plutôt que le dimanche, fondement, pour Manduzio, de toute liturgie, démontre bien qu'il s'agit là d'un autre système religieux, différent de celui dans lequel il n'a pas su s'intégrer.

Le nouveau culte et ses écritures

Manduzio a donc fait son choix, il commence à prêcher auprès de ses voisins. Un petit groupe se met en place, dont il est le seul chef possible. Son accès à l'écriture lui a offert la grande découverte, il lui permet maintenant d'extraire du Livre les prières et les règles de vie. Grâce à ses connaissances astronomiques il établit le calendrier des festivités et commence à rédiger des textes pour la liturgie du samedi. Tout en ayant interprété rétrospectivement le rêve de la lampe comme l'annonce par Dieu de l'arrivée de la *Bible*, à ce stade de son histoire Manduzio ne s'affirme pas encore comme prophète.

Au cours des dix-huit ans qu'il va vivre au sein de ses „frères" (car tel est le nom qu'ils se donnent) il mettra en place un culte qui, à partir des livres normatifs du *Pentateuque*, s'enrichira d'une série d'écritures dont il est l'auteur. Il s'agit d'abord d'un *Brevo profetico dei santi*, qui est une sorte de tentative de traduction des thèmes bibliques essentiels, avec des renseignements sur l'organisation liturgique du culte. Sur un autre

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

cahier il constitue son *Breviario Biblico*, c'est à dire qu'il note les lectures qu'il faut faire à haute voix pour chaque samedi de l'année. Dans le même cahier une page porte de sa main une série de remèdes de la pharmacopée populaire (cf. A. Moscato, M. N. Pierini, 1966).

A partir de 1935 il commence à rédiger un *Journal*, que les croyants appelleront l'*Histoire*, où il résume les cinq années déjà écoulées puis relate au fur et à mesure les événements plus ou moins quotidiens concernant la communauté à laquelle désormais il consacre sa vie. De temps en temps il met en musique des prières ou des thèmes bibliques, pour les rendre plus accessibles à ses frères, presque tous analphabètes. En 1942, il demandera au Grand Rabbin s'il peut publier un petit recueil qu'il intitule *Un petit livre de lumière* et un *Concert* qu'il a composé pour Purim, fête d'origine rabbinique (et non biblique) qu'il célèbre alors pour la première fois.

Ce travail d'écriture est le lieu d'affirmation et de légitimation de son investiture: désormais tout ce qu'écrit Manduzio entre dans le corpus des textes fondateurs. Ce n'est pas un hasard si son journal est désigné par le terme *Storia*, sa narration devenant, au fil de son écriture, la charte de la communauté. D'autant que Manduzio transfigure l'ordinaire des événements en une sorte d'épopée spirituelle soutenue par un vocabulaire, des références, un style directement démarqués de la Bible, témoignage saisissant du long travail d'incorporation solitaire qui l'a conduit à adopter le langage du livre. On voit bien comment le rapport de Manduzio à la chose écrite s'inscrit parfaitement dans le cadre de la représentation des pratiques lettrées dans une culture orale. Lire, seulement lire, est plutôt une compétence négative qui risque de soumettre le lecteur désarmé au pouvoir du livre imprimé, à sa force écrasante, possessive, tandis qu'écrire à la main est la source d'une sorte de contre-pouvoir, d'une capacité d'appropriation que Manduzio détient et exhibe à travers la création incessante de textes nouveaux[6].

Les visions

Manduzio est un chef spirituel, source de la croyance et de la morale, il juge et corrige les conduites de son groupe et gère ses rapports avec l'extérieur à l'aide du *Pentateuque* bientôt complété par des visions que Dieu lui envoie de plus en plus souvent. En voici quelques exemples.

En 1932 un jeune homme se présente chez Manduzio et déclare qu'il est un envoyé de Dieu qui vient annoncer l'avènement proche du Royaume des Cieux. Il laisse entendre que Manduzio est un Docteur de la Loi et que sa place est à Rome. Le prophète, quoique méfiant, agit comme l'aurait fait le patriarche Abraham: il lui ouvre sa porte, l'accueille, l'écoute et l'invite à rester. Pendant la nuit, il rêve d'une fille qui, une serpe à la main, lui montre un arbre dont une branche est pourrie en lui disant de la couper. Manduzio commence à la tailler et la vision disparaît. Il comprend alors qu'il faut chasser le jeune homme, ce qu'il fait le jour suivant en dépit de l'attitude beaucoup plus tolérante affichée par son groupe.

La vision comme instrument de divination en cas de maladie est aussi très présente. On s'adresse à Manduzio parce qu'il a habituellement la révélation onirique du remède. Parfois même il identifie la cause du mal, c'est-à-dire le péché commis, en tout cas il peut savoir si le malade sera guéri ou non. Manduzio considère la maladie comme le signe sensible d'un manque spirituel, la guérison n'est donc possible qu'à travers le repentir, la prière et, parfois, le complément de quelques remèdes empiriques. Arrêtons-nous un instant sur un cas de guérison si éclatant que tout le village crut à une sorte de prodige.

Souvent réprimandée par le maître parce qu'elle ne respectait pas le samedi comme le Jour du Seigneur, une soeur tombe malade, on diagnostique une tumeur. Pour Manduzio il n'y a là rien d'étonnant car elle a commis l'un des péchés les plus graves, et depuis longtemps. Le mal est à un stade tellement avancé qu'on

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

renonce à opérer, des femmes de la communauté s'adressent alors à Manduzio pour qu'il fasse quelque chose. Le prophète a une vision par laquelle il comprend que Dieu veut donner une chance à Lucia: il prie pour elle, elle guérit bientôt et promet de respecter les Lois du Seigneur. La guérison est saluée comme miraculeuse, elle confirme sourtout la théorie manduzienne de la justice immanente et personne ne doute que seule la conduite de Lucia décidera de son avenir.

Ce sont encore des visions qui dictent à Manduzio la conduite à tenir par rapport au *Talmud* et aux autorités juives. Plein de doutes sur les affirmations talmudiques, il demande à Dieu de lui indiquer la vérité. Il rêve qu'il se trouve dans un maquis plein de buissons épineux où il coupe les mauvaises plantes pour laisser les bonnes. Le message est clair: le *Talmud* ne contient pas que des vérités, c'est à lui de protéger son groupe de son influence. Dès ce jour, il défend la lecture du *Talmud* à ses frères.

En 1943, alors que le groupe n'est pas encore reconnu, un rabbin vient le voir pour l'interroger. Manduzio répond aux questions, mais à son départ il ne sait que penser de cet échange. Il demande alors à Dieu qui était ce rabbin, et Dieu lui répond: „Ce n'est rien, c'est quelqu'un qui fait son métier".

Voilà donc qu'après s'être imposé comme savant, Manduzio fonde son image à travers l'avènement presque quotidien de visions, signes irréfutables de son élection divine. Par là il semble renouer avec un aspect essentiel de sa culture d'origine, avec l'expérience des „visionnaires" qui, dans le Gargano contemporain, représentent le mode le plus direct d'accés au divin (cf. M. Castiglione, 1981). Mais, et nous retrouvons ici la différence de Manduzio, sa capacité à manipuler en les transgressant les partages les mieux affirmés de sa culture, les visionnaires garganiques sont des femmes et la vision, directe ou onirique, est un „don" qui élève ses détentrices au rang de médiateurs reconnus, objets d'une fervente dévotion. Manduzio s'affirme donc comme doublement singulier, l'interaction entre sa lecture du *Pentateuque* et ses rêves fonde son pouvoir, son expérience simultanée et complémentaire de voyant et de savant l'élève au statut de prophète. De fait, Manduzio assume tous les caractères du prophète charismatique selon la définition webérienne: il annonce la nouvelle croyance fondée sur une révélation personnelle, met en place une communauté, gère la vie privée de ses frères et leurs rapports avec le monde, met en forme tous les événements de la vie du groupe dans un système cohérent, nourri d'écritures fondatrices, qui intègre les éléments humains et divins, l'ordre social et métaphysique, dans un même horizon de sens (M. Weber, 1995, vol. I, pp. 238 - 251, vol. II, pp. 139 - 165).

Du villageois invalide au prophète, Manduzio a parcouru les étapes, en combinant une série d'éléments que, peut-être, à cette époque, seul un paysan pouvait élaborer de cette manière et seule une collectivité paysanne telle que la sienne pouvait intégrer sans heurts. On a, le plus souvent, surtout insisté sur l'absolue singularité de son histoire. En fait, et par les pratiques et par les matériaux mis en oeuvre, celle-ci se propose à nous comme révélateur d'un univers culturel, illustrant parfaitement le paradoxe du „particulier générique" et de „l'exceptionnel normal" (cf. M. Grendi, 1972). N'est-ce pas, en effet, cette union des contraires qui a fait de Manduzio ce qu'il a été et voulu être jusqu'au bout: un prophète dans sa terre?

La voie de l'élection

Reparcourons maintenant son chemin, en nous arrêtant aux inflexions décisives.

Sa renommée de „lettré" a d'abord transformé la marginalité neutre dans laquelle il se trouvait vivre en un point de repère pour son entourage analphabète. Mais, s'il est devenu une référence, ce n'est pas sans générer en retour une inquiétude que sa participation d'écrivain public aux rites du carnaval ne suffit pas à combler. Son activité de guérisseur va alors prolonger cette figure de „savant" tout en nuançant son statut. Marqué d'étrangeté à cause de ses lec-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

tures littéraires, astronomiques et magiques, son rôle de *guaritore* traditionnel l'identifie plus sûrement, l'ancre dans sa culture, le situe dans sa société. Une fois acquise cette position publique, il peut faire participer les autres de ses connaissances, il a désormais conquis la possibilité de proférer une parole légitime. Il donne de temps en temps des enseignements – „sur l'épacte de la lune" –, il raconte aussi, à sa façon abondante et inventive, les aventures prodigieuses dont sont remplis ses livres favoris: feuilletons mélodramatiques d'Alexandre Dumas ou vieilles histoires de chevalerie – tirées des *Reali di Francia* – toujours très appréciées dans la culture rurale du Sud.

Lorsque, plus de dix ans après son retour de la guerre, Manduzio commence à annoncer la religion du Livre, il prêche auprès de personnes qui vivent en état de conflit avec l'église catholique, laquelle, au delà du contrôle écrasant qu'elle a toujours exercé sur les âmes, s'est montrée hostile à la population lors des récentes luttes paysannes. D'où l'adhésion massive au parti communiste de la part d'ouvriers agricoles, les *braccianti*, qui, en même temps, quittent toute appartenance religieuse pour se déclarer athés, et la forte attraction des mouvements protestants qui s'implantent dans la région depuis quelques années. Il existait donc un consensus villageois qui autorisait la critique et l'écart par rapport à l'église catholique dominante[7].

Facteur non négligeable, la religion que Manduzio découvre, la religion juive du *Pentateuque*, est perçue et présentée par lui comme une religion de paysans, et cela ne tient pas seulement à l'ambiance agro-pastorale qu'on ne manque pas d'y reconnaître. Parmi les éléments fondamentaux les frères retiennent les rapports plus directs entre Dieu et l'individu, ainsi que l'immédiateté du lien entre le mal (le péché) et la maladie, entre le bien et le salut, immédiateté que Manduzio illustre abondamment dans son interprétation des malheurs quotidiens. Bref, Manduzio, en se donnant le rôle d'un restaurateur de la vraie religion semble pleinement accomplir sa mission de médiateur entre la culture commune et celle des livres, qui, en l'occurence, propose à tous une alternative attendue, espérée.

Mais cette médiation entre culture écrite et orale n'est pas seulement l'aboutissement de l'activité intelligente et sensible de Manduzio. Il nous semble qu'elle révèle la nature du rapport entre oral et écrit comme un rapport dynamique, où la rencontre des deux logiques génère des pratiques créatives originales.

Comme on l'a vu, Manduzio a appliqué au pied de la lettre les commandements, les observances et les récits du *Pentateuque*, au point que tous les événements de la petite communauté ont été relus à la lumière de l'histoire du peuple de Dieu. Chaque maladie, chaque désaccord ou trahison était passé au filtre de la Parole divine. *A priori*, issu d'une culture orale, tardivement alphabétisé, dans des conditions échappant aux règles les plus communes de l'apprentissage scolaire, Manduzio était démuni des codes herméneutiques qu'une personne formée à l'écrit, éduquée, pour le moins, à la distinction du „sens propre" et du „sens figuré", maîtrise comme une seconde nature. De là cette naissance d'un culte „littéral" qui, à première vue, peut paraître essentiellement anachronique. C'est ce que les autorités, juives comme catholiques, ont pensé, stigmatisant les unes et les autres, l'*ignorance* de Manduzio. Mais considérons de plus près ce que ce dernier réalise effectivement.

Il lit la *Bible*, il en retient essentiellement le *Pentateuque*. Ces cinq premiers livres semblent lui suffire. Ne comprennent-ils pas le récit de la création, celui de l'élection du Peuple de Dieu et, également, les grands textes réglementaires, le *Lévitique* en particulier, qui opèrent une mise en ordre du monde naturel et social et peuvent donc servir à définir dans sa différence la vie quotidienne des frères. Mais, sur un mode plus improvisé, Manduzio prélève des épisodes bibliques pour interpréter les évènements qui adviennent dans le groupe et autour de lui, et là, tout comme dans sa pratique de guérisseur, ce sont ses visions nocturnes qui le soutiennent,

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

qui font le tri entre différents sens possibles, qui prennent en charge, comme d'en haut, l'acte herméneutique. Par ailleurs, Manduzio écrit de nouvelles prières, il les intègre aux *Psaumes*. De façon générale sa liturgie ne reproduit pas terme à terme l'enseignement biblique, elle tient compte du moment historique et des conditions locales, elle est adaptée aux possibilités des croyants de Sannicandro. Ainsi la différence juive s'exprime d'abord, pour lui, par la consécration du samedi, jour sans travail, jour de réunion, de prières et de lectures à la „synagogue", une des pièces de sa maison. De même ne peut-il retenir des règles strictes du *Lévitique* que l'interdit du porc et du sang. Le judaïsme qu'il a retrouvé dans le livre a refleurit, dit-il lui-même, en „terre étrangère", ce qui finalement autorise toutes ces acclimatations. Se fondant sur ses connaissances astronomiques il établit un calendrier lunaire, mais en même temps il fait un tri des solennités à fêter. Les fêtes qu'il considère comme les plus importantes – Pâque, Pentecôte, la Fête du Nouvel An, Kippour, la Fête des Cabanes, Purim – ont toujours un rapport évident avec les cycles saisonniers locaux.

En réalité Manduzio ne se soumet pas à l'Écriture, il la manipule, ici il suprime, là il ajoute ses propres écrits; quand il délègue aux visions qu'il reçoit les choix interprétatifs cruciaux, il n'en reste pas moins le maître du sens puisque lui seul sait lire ces messages à lui adressés. Tout cela nous ramène à la culture orale qui fut d'abord la sienne. Qu'il ignore les codes de la culture écrite est une évidence, mais ce n'est pas un manque paralysant, tout au contraire cette méconnaissance le libère des contraintes de cette culture dont il ne partage pas la conception du livre.

Dans une lecture de clerc, celle que pratiquent le prêtre ou le rabbin, le livre est un texte dont la signification découle du tout, et un objet dont la valeur symbolique relève, nous l'avons vu, du sacré, la *Bible* incarnant parfaitement l'hypostase du livre en tant que texte et en tant qu'objet. Manduzio, lui, ne se préoccupe pas de comprendre le texte intégralement, il en extrait juste ce qu'il lui faut. Dans un premier temps il n'a retenu que les éléments qui répondaient aux questions qu'il se posait depuis des années, sur eux il a ensuite fondé sa doctrine. Pour lui le livre semble consister en une série de propositions plus ou moins utiles et c'est de ce point de vue qu'il en définit l'exhaustivité. Ainsi se permet-il, dans un premier temps, de mutiler la Bible de tout ce qui est au delà du *Pentateuque* pour n'en retenir que ce qui, du point de vue de sa logique et de ses exigences pratiques, constitue un ensemble cohérent et doué de sens. Notons au passage qu'il ne cherche donc pas d'emblée à tirer sa propre légitimité des *Livres prophétiques*, il semble d'abord ne pas avoir besoin de cette écriture-là puisque lui-même éprouve la révélation et en nourrit une parole de plain pied avec le présent. En revanche, une fois le culte établi, ces *Livres* entreront dans les lectures liturgiques qui, le jour du Sabbat, rassemblent tous les frères.

Pour des paysans du Sud italien, dans les années 1930, la religion est toute oralité, car personne n'a accès à son texte fondateur, la *Bible*, ce qui contribue à instituer sa sacralité. Si l'on peut affirmer que pour l'Église la religion est écriture, pour la population rurale elle est essentiellement parole, parole d'ailleurs pour une part insaisissable puisque proférée en latin. Chez Manduzio l'Écriture Sainte est d'emblée privée de cette distance sacralisante. Elle contient sans doute la Parole de Dieu, mais elle est accompagnée d'une parole humaine qu'il dénonce souvent comme mensonge et jamais comme profanation d'un objet qui serait sacré[8].

La même liberté vis à vis des canons de la culture écrite, Manduzio la manifeste à propos du *Talmud*. Dès 1931, après son premier contact avec les autorités juives romaines, Manduzio reçoit le journal *Israel* et commence à lire les textes rabbiniques, il n'en extrait que des éléments pour lui utilisables, en dépit de l'importance attachée à ces commentaires de la Loi par les interlocuteurs dont il voudrait être reconnu.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Ainsi retient-il, par exemple, la fête de Purim, qui, en tant que Carnaval juif, vient parfaitement prendre place au sein de la pratique locale dont il fut longtemps un des acteurs lettrés.

La dichotomie entre culture écrite et culture orale est donc ici transcendée non tant par l'acquisition d'une capacité technique qui permettrait à Manduzio de dominer également les deux codes, mais plutôt par le statut conféré par lui au texte écrit. Certes celui-ci continue à bénéficier du respect qui entoure une étrange puissance, et de cela Manduzio tire un prestige personnel, mais sa capacité à lire n'implique aucune soumission au texte lu et, surtout, aux interprétations qui en sont données; son rapport au texte est librement pragmatique, celui-ci ne vaut que par l'usage qu'il peut en faire[9].

Pour devenir „prophète en son pays", Donato Manduzio a donc réalisé un parcours paradoxal. Le prêtre, par autorité, détient l'écriture. Face à lui, et contre lui, le prophète voit (rêve) et parle. Telle est la règle générale. Ici le prêtre confisque et referme le livre, et la religion du peuple est toute geste, image et oralité. Celui qui prend le livre, le décrypte et le complète pour les autres est aussitôt mis à part, singularisé. Mais puisqu'il est capable de le faire, le livre n'est plus l'objet compact, immaîtrisable – source d'une terreur sacrée, il est le réceptacle d'une pratique commune, la source vive d'un mode d'existence, il autorise toutes les stratégies d'adaptation et de détournement qui sont celles de la parole. La figure du prophète se précise alors. Manduzio réinvente une religion du livre, vraie, acceptée, à la fois parce que le livre la recèle et parce qu'un homme inspiré la parle.

Notes

1. Cf. A. Moscato, M. N. Pierini, 1965, p. 155.

2. Cf. A. Iuso, „Inquietudine religiosa e itinerari spirituali a Sannicandro Garganico", à paraître dans *Il gigante invisible. Nuove credenze e minoranze religiose nella provincia di Foggia*, N.E.D., Foggia 1996 (titre provisoire). Le livre publie les résultats de l'enquête par le CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni) dans la province de Foggia en 1995.

3. Les données historiques concernant le groupe sont dans E. Cassin (1993). L'édition italienne, *San Nicandro. Un paese del Gargano si converte all'ebraismo*, Corbaccio, Milano, 1995 contient, au lieu de la postface, le journal d'un des fidèles de Manduzio qui partirent pour Israël: „Diario di Eliezer Tritto", pp. 141 - 153. Cet ouvrage a fait l'objet de plusieurs comptes-rendus critiques: J. Ben-David, A. Ravenna, J. Séguy (1958), E. Trevisan Semi (1994). Parmi les ouvrages en langue italienne sont à signaler A. Moscato, M. N. Pierini (1965), et quelques petites contributions: G. Russo (1955), E. De Martino (1962), D. Colombo (1972), G. Cividali (1973). L'histoire des convertis de Manduzio a inspiré aussi un roman „ethnographique": P. E. Lapide, 1961, *Les compagnons de San Nicandro ou*

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

retour aux sources. J'ai entrepris une enquête à Sannicandro dans le cadre d'une recherche de sociologie des religions menée par le CESNUR («Centro Studi sulle Nuove Religioni») dans la province de Foggia. Mon terrain, commencé dans le but d'évaluer l'état actuel du groupe de Manduzio (qui compte encore une quarantaine de personnes) s'est en fait étendu à plusieurs cas de „religiosité populaire" présents dans la même ville.

4. Parmi ses lectures préférées, notons *I Reali di Francia* et le *Guerin Meschino* romans de chevalerie d'Andrea da Barberino, *Il conte di Montecristo* d'Alexandre Dumas et l'*Almanacco Perpetuo* de Rotilio Benincasa. Il s'agit là de lectures très répandues dans le Sud italien de l'époque. Pour un regard critique sur la conception du livre dans les campagnes de l'Italie méridionale et sur les lectures les plus répandues en ce milieu voir G. Colitti (1993).

5. Cette technique m'a été rapportée par des gens ayant consulté Michele et par un érudit de Sannicandro s'intéressant à cet étrange personnage. Une allusion à la difficulté que Michele avait pour deviner quand il faisait mauvais temps est faite dans M. Castiglione (1993).

6. Cf. D. Fabre (1993). Une conception négative de la capacité de lire en milieu populaire dans le Sud italien est attestée par quelques témoignages sur la pratique de la lecture recueillis dans A. Rossi, S. Picone Stella (1964).

7. Sur le lien existant entre protestation politique et protestation religieuse dans l'Italie du Sud, cf. E. Cassin (1956), M. Miegge (1959). Un témoignage très intéressant est constitué par l'autobiographie d'un paysan des Pouilles converti au protestantisme et socialement engagé, „Vita di Chironna evangelico. (Francesco Chironna. Scritto autobigrafico)" in R. Scotellaro (1954).

8. L'expérience de Donato Manduzio présente évidemment des analogies avec celle du meunier Menocchio analysée par Ginzburg. Elle confirme la théorie d'une circularité culturelle entre les différentes classes sociales et la possibilité d'un apport alternatif de la part des classes subalternes (cf. C. Ginzburg, 1976).

9. Sur les rôles joués par le livre dans les expériences religieuses en milieu illettré cf. J. M. Jansen (1985), P. Probst (1989), B. Taverne (1993).

Références bibliographiques

BEN-DAVID J., 1960, „San Nicandro, a sociological comment", *The Jewish Journal of Sociology*, vol. II, 2, pp. 250 - 258.

CASSIN E., 1956, „Quelques facteurs historiques et sociaux de la diffusion du protestantisme en Italie méridionale", *Archives de Sociologie des Religions*, n. 2, pp. 55 - 72.

1993, *San Nicandro. Histoire d'une conversion*, Paris, Quai Voltaire, Edima (éd. orig. 1957).

CASTIGLIONE M., 1981, *I professionisti dei sogni. Visioni e devozioni popolari nella cultura contadina meridionale*, Napoli, Liguori Editore.

1993, „Gargano: religiosità popolare e mutamento culturale nell'arco 1965-1978", *La Capitanata, Rassegna di vita e di studi*, n.1, 1988 - 1993, Foggia, pp. 157-182.

CIVIDALI G., 1973, „Ritorno a San Nicandro", *La Rassegna Mensile di Israel*, n. 39, pp. 226 - 236.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

COLITTI G., 1993, „Il libro nella mentalità dell'analfabeta", *La Specola. Annuario di bibliologia e di bibliofilia*, n. 199, 2-3, pp. 199 - 216.

COLOMBO D., 1972, „Ritorno a San Nicandro", *La Rassegna Mensile di Israel*, n. 38, pp. 442 - 448.

DE MARTINO E., 1962, „Un arcangelo sul Gargano", dans *Furore Simbolo Valore*, Milano, Il Saggiatore, pp. 96 - 212.

FABRE D., 1993, „Le livre et sa magie", dans R. Chartier (sous la dir. de), *Pratiques de la lecture*, Paris, Payot et Rivages, pp. 231 - 263.

GINZBURG C., 1976, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi.

GRENDI M., 1972, „Microanalisi e storia sociale", *Quaderni Storici*, n. 33, pp. 506 - 520.

JANZEN J. M., 1985, „The consequences of literacy in african religion: the Congo Case", *in* W. Binsbergen, M. Schoffeleer, *Theoretical Exploration in African Religion*, London, Routledge and Kegan Paul, pp. 225 - 252.

LAPIDE P. E., 1961, *Les compagnons de San Nicandro ou retour aux sources*, Paris, Albin Michel (éd. orig. 1952, *Ha-navi mi-San Nicandro*, Jerusalem, Rubin Mass).

MIEGGE M., 1959, „La diffusion du protestantisme dans les zones sous-développées de l'Italie méridionale", *Archives de Sociologie des Religions*, n. 8, pp. 81 - 96.

MOSCATO A., PIERINI M. N., 1965, *Rivolta religiosa nelle campagne. Il movimento millenarista di Davide Lazzaretti. La profezia neo-ebraica di Donato Manduzio*, Roma, Samonà et Savelli.

PROBST P., 1989, „The letter and the spirit: literacy and religious authority in the history of the Aladura Mouvement in Western Nigeria", *Africa, Journal of the International African Institute*, n. 59 (4), pp. 478 - 495.

RAVENNA A., 1960, „The converts of San Nicandro", *The Jewish Journal of Sociology*, vol. II, 2, pp. 244 - 249.

ROSSI A., PICCONE STELLA S., 1964, *La fatica di leggere*, Roma, Editori Riuniti.

RUSSO G., 1955, „Gli Ebrei di Sannicandro", *Baroni et contadini*, Bari, Laterza, pp. 96 - 107.

SCOTELLARO R., 1954, *Contadini del Sud*, Bari, Laterza, pp. 143 - 170.

SÉGUY J., 1958, „San Nicandro ou la naissance d'une secte", *La Tour Saint Jacques*, Mai-Juin 1958, pp. 31 - 40.

TAVERNE B., 1993, „Les livres du pouvoir, le pouvoir des livres. A propos de la bibliothèque d'un «docteur-feuille» haïtien", *L'Ethnographie* n. 89, 2, pp. 43 - 64.

TREVISAN SEMI E., 1994, compte-rendu, *Revue de l'histoire des religions*, t. CCXI, fasc. 3.

WEBER M., 1995, *Economia e società*, vol. I, Teoria delle categorie sociologiche, vol. II, Economia e tipi di comunità, Milano, Edizioni di Comunità (éd. orig. 1922, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr).

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Le saint, un „étranger" partout et toujours „chez soi"

Costion Nicolescu
Musée du Paysan Roumain, Bucarest

Essai de définir un état bipolare

Étranger vient, en roumain comme en français, du latin *extraneus*, dérivé à son tour de *extra*, „hors de" (*Dicţionarul limbii române*, X, 5, 1994, p. 1687; I. Nădejde, f.a., p. 240), mais qui, dans les langues modernes, a aussi un *sens superlatif*. Le contraire du „être étranger" est „être chez soi". „Chez soi" comporte plusieurs zones sémantiques, plus ou moins concentriqes ou qui interfèrent: la maison proprement dite, la famille, le voisinage, la ville, la patrie, la langue, la religion, etc., auxquelles s'ajoute un contenu existentiel, parce que „être chez soi" suppose le fait d'*être*. Dans cette perspective, „l'étranger" n'a pas d'existence en soi, il est dépendant d'autre chose qui a une existence antérieure à lui et auquel il se rapporte. Pour „être étranger", il faut se rapporter à un „chez soi". On ne peut être étranger qu'en *devenant* étranger, à travers un processus „d'étrangement", en accédant à cet état après avoir quitté l'état de *ad casum*. Ce dernier ne suppose pas nécessairement l'alternative de l'étranger.

Si „chez soi" est le repère par rapport auquel on situe cet „étrangement", le niveau premier du „chez soi" est le paradis. Celui-ci est la maison originelle, la proximité familière de Dieu, la communication permanente avec lui, état qui – selon les Pères de l'Église – peut être connu dès cette vie[1]. Dans son sens maximal; qui indique l'éloignement de Dieu, „devenir étranger" est considéré par P. Evdokimov (1993, p. 196) comme une abdication, un renoncement de l'homme à sa nature sacerdotale et à l'appel ontologique à la saintetée, attitude qui conduit à „l'extrême profanation du sacré".

Cependant, pour l'homme, cet éloignement premier n'est pas définitif, comme celui des anges déchus; il suppose la possibilité d'un retour. L'altération ontologique due à la séparation de Dieu est contrecarrée par le „nostalgie du paradis" et de la présence directe de Dieu. Et ce retour conduit vers le véritable „chez soi" qui dépasse l'état paradisiaque même, insuffisamment assumé et compris par l'homme. Le destin humain en général et de chaque personne en particulier peut être considéré comme un itinéraire de maturation spirituelle en vue d'accéder, par la synergie avec le divin et par la transfiguration, à la véritable „maison natale". En roumain, *stânga* (la gauche) – la place qu'occupent ceux qui ont manqué cette voie – dérive de *stancus* = „obosit" (fatigué) - (*Dicţionarul limbii române*, X, 5, 1994, p. 1618). Ce mot désigne ceux qui n'ont pas eu la capacité de parcourir l'itinéraire, de faire le saut métanoïque, d'arriver au bout du trajet infini.

Dans la perspective chrétienne, „devenir étranger" possède aussi un sens bénéfique: c'est la séparation, le refus du mal – usurpateur du véritable „chez soi". Le mal tend à créer un „chez soi" trompeur – l'état tiède d'accomoda-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

tion avec les valeurs du siècle – qui est dénoncé par la pensée ascétique comme un „lieu de détention" empêchant l'homme de retrouver sa patrie céleste.

La thèse

Un état spirituel d'élection, un état fondateur peut présupposer, à un certain moment, un acte d'éloignement, éventuellement même géographique, par rapport au „monde", celui-ci étant compris comme un „endroit exposé", dangereux du point de vue spirituel après la chute. „Devenir étranger" signifie, dans ce cas, un intinéraire initiatique, le passage à un nouvel état. Celui qui a parcouru un telle voie devient, pour „ceux qui sont restés chez eux", „profondément étranger" (P. Brown, 1985, p. 76) mais également un étranger autochtone: à la fois, il est de chez nous et il n'est plus de chez nous; il est des nôtres et il n'est plus des nôtres. Il apporte quelque chose de radicalement nouveau, il doit annoncer la bonne nouvelle et faire un appel vigoureux pour que les hommes s'élèvent vers Dieu. Il défriche un territoire, il crée un nouveau pôle d'orientation spirituelle.

Présentée ainsi, cette thèse – quoiqu'elle comprenne de nombreux éléments corrects – ne reste finalement qu'un schéma procustien; or, la pensée chrétienne se définit par un dépassement permanent de n'importe quel schéma.

L'archétype

Jésus, le Fils de Dieu qui S'est fait chair descendant dans le monde, erre perpétuellement et n'a pas „où poser la tête" (*Matthieu*, 8, 20). Il dit de lui-même: „Un prophète n'est méprisé que dans sa patrie et dans sa maison" (*Matthieu*, 13, 57). Parfois, on le chasse. Il n'est pas né et Il n'est pas non plus mort „dans une maison". N'a-t-on pas parlé, ces derniers temps, d'un Dieu „en exil"? Ce qui évidemment ne correspond pas à la perspective du christianisme pour lequel Jésus est venu „dans son propre bien", précisément pour récupérer, jusqu'à l'insertion dans une nouvelle filiation, ceux qui lui étaient devenus étrangers (*Jean*, 1, 12). Son effort vise à transformer ses disciples en ses „proches": c'est à eux qu'Il se révèle dans toute Sa gloire, dans la mesure où ils ont été capables de la recevoir au moment de la Transfiguration (*Matthieu*, 17, 1 - 9), et Il les conduit vers une capacité croissante de la comprendre, de la vivre (cf. le témoignage de Jean: *Jean*, 1, 14).

Le type

Dans la tradition chrétienne, tant occidentale qu'orientale, la figure la plus prégnante de l'étranger autochtone est peut-être celle d'Alexis, „l'homme de Dieu". Alexis accepte l'insertion dans la condition commune (fils de sénateur romain, il obéit à ses parents qui le marient, contre son gré, avec une fille appartenant à une famille illustre de la noblesse romaine) mais, au même moment, il dépasse cette condition (la nuit même des noces il se sépare, de commun accord, de sa femme et part sur la mer). Il se laisse „conduire" et „transformer" par la Providence: pendant 17 ans il vit comme mendiant déguenillé sous le porche d'une église d'Édesse (Mésopotamie). L'ancien Alexis s'efface à tel point que les domestiques de son père, arrivés à Édesse pour le trouver, ne peuvent pas le reconnaître. Lorsque, dans le rêve, la Sainte Vierge le révèle au sacristain comme „l'homme de Dieu", Alexis s'enfuit par peur des honneurs et s'abandonne toujours à la Providence qui le conduit vers sa ville natale. Le même danger est vaincu, cette fois définitivement, au moment où – mendiant humble au seuil de sa maison natale – Alexis est trouvé mort dans sa cellule par le cortège des hauts ecclésiastiques venus le chercher; il est identifié d'après la lettre trouvée près de son corps (*Le Synaxaire*, 1990, pp. 390 - 393). Les *Prologues* (1991, pp. 591 - 592) nous disent qu'Alexis révèle l'une des nombreuses voies possibles qui mènent vers Dieu. Destin exemplaire d'anonymat spirituel, il suit jusqu'au bout sa vocation d'être „partout un étranger" par rapport aux gens de l'endroit. Ce qui le mène à récupérer l'intimité de l'autre „chez soi", pri-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

mordial: se séparant du calme de la maison terrestre, il trouve celui de la maison de Dieu. L'anoymat même – révélé *in extremis* – de cette voie nous fait imaginer combien nombreux sont ceux qui l'ont empruntée.

Étude de cas

Pour découper, dans le champ vaste de la sainteté, un territoire particulier, nous nous proposons de prendre en considération „l'échantillon" des saints canonisés par l'Église Orthodoxe Roumaine en 1992.

Situation reconnue toujours comme surprenante, L'Église Orthodoxe Roumaine n'a eu des saints officiels que très tard: la première canonisation a lieu en 1955, la deuxième en 1992. À côté du fait que la procédure de canonisation a été établie du point de vue canonique et liturgique à une date relativement tardive, elle reste l'apanage des Patriarcats ou des Églises autocéphales, ce dernier statut n'étant obtenu par l'Église Roumaine qu'en 1885, après l'Union des Principautés. Le Patriarcat roumain est créé en 1925, après la Grande Union. Lorsque, immédiatement après, on a envisagé de passer à la canonisation – en première – de saints autochtones[2], on a demandé des éclaircissements et des conseils concernant la procédure auprès du Patriarcat Oecuménique (cf. N. Popescu-Prahova, 1942, pp. 421 – 448). Des difficultés internes de l'Église et le déclenchement de la guerre ont retardé ces canonisations jusqu'en 1955, moment de réussite surprenante – étant donné qu'il s'agit de l'une des périodes très dures de l'époque communiste. Cette réussite peut être interpétée comme un dépassement de la logique humaine par les voies inconnues de l'économie divine. La seconde série de canonisations – en 1992 – se situe après la sortie du „tunnel communiste". Leur initiative était véhiculée bien avant 1989, mais on n'a pas pu la réaliser pour des raisons évidentes.

En 1992, on a canonisé 18 saints. La répartition de ces saints dans le spectre ecclésiastique et social est extrêmement diverse. Sur les 18 saints canonisés, sept sont des laïques. Parmi ceux qui appartiennent au clergé, deux sont des prêtres séculiers alors que parmi les moines il y a quatre hiérarques et deux prêtres. Une seule femme, Cuvioasa (*la Vénérable*) Teodora de la Sihla. Du point de vue de l'état social, il y a parmi eux des princes comme Ştefan cel Mare (Étienne le Grand) et Constantin Brâncoveanu, aussi bien que de simples paysans comme, par exemple, le Saint Ioan de Prislop. Les saints canonisés ont vécu à des époques très différentes, du IV-e siècle (Cuviosul Gherman) jusqu'au XX-e siècle (Cuviosul Ioan Iacob Hozevitul de la Neamţ). La vie de certains d'entre eux est plus connue, surtout s'ils ont eu des dignités politiques; sur les autres on n'a que des informations très sommaires, complétées souvent par des histoires hagiographiques.

*

La sainteté – comme manifestation générale – signifie transparence envers Dieu, la capacité de se laiser pénétrer par Ses énergies incréées. L'homme, l'être le plus apte du point de vue ontologique pour cette qualité, est marqué par l'image de Dieu – c'est la sainteté en puissance – et a la possibilité de l'atteindre effectivement par la „ressemblance". Du point de vue de l'Église, il ne peut exister de sainteté réele sans un rapport approprié à Dieu, ce qui signifie faire profession de la juste foi et implique une insertion vivante dans la vie liturgique et un agir selon le modèle christique. C'est-à-dire un dépassement continuel de la dimension purement humaine suivant ces trois coordonnées. En soi, „la sainteté est l'attribut de la transcendance en tant que personne". Perpétuer la transfiguration du Thabor signifie déjà la sainteté. „L'orthodoxie pense que grâce à la pénétration des énergies incréées dans le monde, celui-ci se transfigure. Cette transfiguration est due également aux efforts des croyants qui, fortifiés par ces énergies, aspirent à la sainteté. Actives dans l'homme, les énergies incréées rendent transparent le Dieu unique en trois Per-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

sonnes" (cf. D. Stăniloae, 1977, vol. I, pp. 256 – 275).

*

En quoi consiste l'état d'étranger pour tous ces saints que nous venons d'invoquer? Comment fonctionne l'oppostion bipolaire „chez soi – étranger" dans leur cas? Nous essaierons d'en parler dans les termes de la sainteté, de la communication avec le divin.

Chez soi dans le désert fertile

C'est déjà un lieu commun de dire que le désert ascétique n'est pas considéré comme un endroit stérile, mais le terrain où s'obtient un maximum de fécondité spirituelle. Augustin parlait des „solitudes fécondes du désert" (1985, p. 176). Un passage de l'office de „Tous les saints russes" (le deuxième dimanche après la Pentecôte) chante: „Réjouis-toi, désert jamais aride, aujourd'hui fleuri comme les lys et remplie de toutes les prières des innombrables moines" (cf. I. Smolitsch, 1967, p. 11). Quels seraient les fruits de ce désert fertile? Les *Apophtegmes* les énumèrent dans de longues successions: la prière continue, la victoire dans la guerre invisible, le jugement sain, l'humilié, l'ouverture à l'autre, la pitié et l'amour, la foi en Dieu, les dons du Saint-Esprit, etc. À part ces fruits internes et proches, le désert produit aussi une nourriture spirituelle orientée vers le monde: c'est le modèle existentiel des ermites, fertilisant la vie de l'Église tant par leur exemple que par leur œuvres théologiques.

L'état du désert pourrait être caractérisé comme „abandon des soucis" et comme attente active, concentrée, du Christ: „On peut les voir, en effet, répandus dans le désert (les ermites, n.n.), qui attendent le Christ comme les fils attendent leur père, ou une armée son empereur, ou les serviteurs nobles leur maître et leur libérateur. Chez eux il n'y a aucun souci, aucune préoccupation pour les vêtements, pour la nourriture; il n'y a que l'attente, dans le chant et dans les hymnes, du retour du Christ" (*Histoire des moines d'Egypte*, apud Pl. Deseille, 1974, p. 15).

Aux débuts du monachisme, le désert avait une acception absolue, physique et spirituelle à la fois, rendue possible aussi par la géographie des lieux (voir les déserts de Gaza, Nitrie, Thébaïde, Sket etc.). En ce sens, un auteur russe remarquait à juste titre que: „Les premiers ascètes chrétiens ne connaissaient que le charme secret des déserts, l'alternance rapide des jours brûlants et des nuits fraîches, l'assombrissement soudain de la nuit africaine avec toute la magie du firmament parsemé d'étoiles" (I. Smolitsch, 1967, p. 11). Avec le temps, et pour des raisons pratiques aussi, c'est l'acception spirituelle qui s'est imposée.

En ce qui concerne l'aspect spirituel du désert, qui est prédominant et fondamental, il ne faut pas oublier qu'en hébreux les mots qui désignent le *désert, l'endroit sauvage, inhabité* (MiDBaR) et respectivement le *mot* (DaBaR) sont apparentés (W. Gesenius, 1974, pp. 180 - 184). Le désert fertile est finalement celui de la Parole, du Logos et, naturellement, celui du langage, des mots. Au fond, le désert géographique, physique, n'est que le passage vers la réalisation du désert spirituel.

On peut distinguer plusieurs genres de désert.

Le désert proprement dit, qui inclut, à côté de l'endroit stérile, le lieu seulement solitaire, inhabité.

Le désert réalisé dans la communauté cénobitique. Saint Pahôme le Grand, par exemple, a inclus dans ses Règles de vie cénobitique de nombreux éléments de la vie du désert (Pl. Deseille, 1980, p. XXXI). Ignace Briantchaninov recommande, dans le même sens: „Conduits-toi comme un pèlerin et comme un étranger tant dans le monastère que pendant toute ta vie terrestre, et alors tu deviendras un hésychaste, un ermite, un anachorète aimé de Dieu" (1978, p. 60). En fait, cet état maximal – se sentir étranger même dans le monastère, dont la communauté est, en principe, étrangère au monde – est recommandé également par Avva Agathon:

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

„comme le premier jour, lorsque tu entres chez eux (dans le monastère, n.n.), tu dois rester étranger tous les jours de ta vie" (*Pateric*, 1990, p. 24).

Enfin, le désert réalisé d'une façon purement spirituelle à travers une ascèse rigoureuse, au milieu même des hommes. Ce dernier trouve son modèle dans la vie même du Christ qui était dans le monde comme s'il n'y avait pas été, en se comportant selon les règles ascétiques du désert.

Si pour les régions de l'Afrique du Nord, du Proche-Orient et de l'Asie Mineure, les endroits désertiques étaient relativement faciles à trouver, en Europe les ermites se sont retirés surtout dans la profondeur des forêts et dans les grottes des montagnes.

L'ermite est très présent parmi les saints canonisés en 1992. L'état d'étranger qu'il a adopté dans sa reclusion commence à devenir un „chez soi" temporaire et périodique même pour ceux qui vivent „dans le monde"; ils se rapportent à ce modèle, essaient de l'appliquer à eux-mêmes et de l'imiter. Les ermites deviennent ainsi comme des éclaireurs envoyés pour découvrir un „chez soi" indiqué par la doctrine évangélique de l'Église. Lorsqu'ils reviennent parfois dans le monde, pour des raisons historiques ou spirituelles, ils sont perçus comme appartenant – au moins en partie – à un autre monde: le monde angélique.

Filiations „d'étrangers"

Leontie de Rădăuți (fin du XIV-e siècle – début du XV-e siècle), premier évêque de cette ville, a commencé et a fini par s'éloigner du monde dans un monastère qu'il a fondé lui-même, Laura (*Sfinți români și apărători ai legii strămoșești*, 1987, pp 331 - 337)[3].

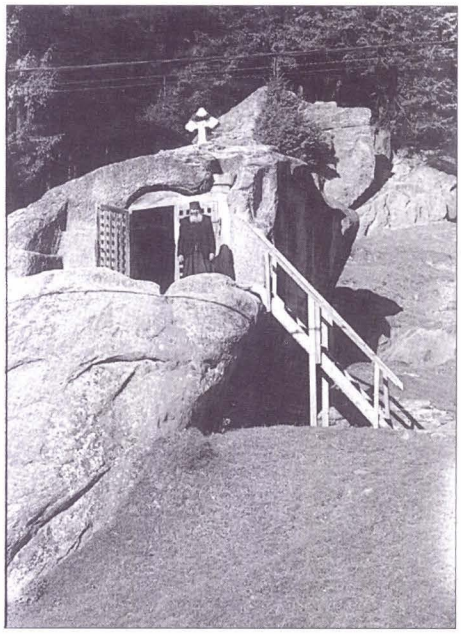
Il faut remarquer que la sainteté s'affirme dans l'histoire toujours de manière communautaire, dans une chaîne ininterrompue et sans fin, reliant surtout les maîtres spirituels à leurs disciples. On obtient ainsi une chaîne d'étrangers par rapport au monde. Un disciple de Leontie, Daniil Sihastrul (début du XV-e siècle – env. 1482), fils de paysans, est un autre modèle de déracinement perpétuel. Le surnom même qu'on lui a donné, „Sihastrul" (l'Ermite) atteste cette condition. Il s'est retiré pour un certain temps dans la vallé de Putna, dans une grotte devenue aujourd'hui un centre important de pèlerinage. Menant une vie d'anachorète, il devient le conseiller spirituel d'Étienne le Grand qui, sur l'incitation du saint, y fondera un monastère – nécropole princière. Il refuse de devenir staretz (prieur) ou, plus tard, métropolite, et il choisit un nouvel endroit où il se retire comme ermite, dans la vallé de la rivière Corbu ou Voroneț, ou il fera construire, par le même prince, un autre monastère. Il sera le père spirituel de cet établissement (d'après certains, seulement spirituel; selon d'autres, il s'est occupé également des problèmes administratifs).

Bien avant d'être canonisé officiellement, on l'honorait comme saint, avec l'accord ouvert de l'Église qui, en 1992, n'a fait qu'entériner *de jure* une situation qui existait *de facto* depuis des siècles. C'est d'ailleurs le cas de la plupart des saints orthodoxes, y compris des saints canonisés en 1992. Il est normal qu'il en soit ainsi, car c'est le peuple croyant qui, le premier, a l'intuition de la sainteté, gardant ensuite dans sa mémoire vivante le souvenir de cette sainteté qui continue à agir après que le saint a quitté ce monde. Ce culte populaire est d'ailleurs une des conditions expresses pour qu'un saint soit reconnu par l'Église.

Ioan de Prislop (XV-e siècle – ou la première moitié du XVI-e siècle), est un saint issu d'une famille de paysans de Silvașul de Sus (dép. Hunedoara), sur la vie duquel il n'y a presque pas de données historiques certaines. Par contre, l'imagination populaire a tissu autour de lui une série d'histoires qui, pour la plupart, semblent entrer dans ce „scénario" de l'étranger autochtone. Ioan a été, au sens propre du terme, l'enfant naturel d'une femme appartenant à une famille étrangère de Silvaș, où le saint est né. Après la naissance de l'enfant, régardée avec suspicion, mais se sentant innocente, la fille disparaît et son fils est élevé par son grand-père

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

dans une atmosphère de sévérité d'où manquait l'amour. À l'âge de sept ans, après la manifestation de certains signes divins (pendant qu'il laboure la terre il enterre un sarment; quand il repasse la première fois avec la charrue, le sarment a des feuilles, la deuxième fois il est en fleur et la troisième fois le raisin est déjà mûr), Ioan est considéré comme appartenant à un autre état, comme n'étant plus pareil aux autres gens de la maison. Du point de vue temporel il s'était éloigné des siens, habitant déjà, d'une certaine manière, un autre territoire, à connotations célestes. Il s'éloigne aussi dans le sens propre du terme, en se retirant dans une cellule qu'il creuse, selon la tradition, seul, dans le rocher, avec un canif. L'endroit se trouve près du monastère de Prislop, fondé par les disciples du Saint Nicodim de Tismana, l'un des réorganisateurs du monachisme roumain à la fin du XIV-e siècle. À l'âge de 14 ans, Ioan aurait été fusillé (selon une variante, par des chasseurs qui l'ont abbatu par mégarde; d'après une autre, ce sont les paysans du village qui l'ont tué par jalousie) (G. Făcăoaru, f.a., pp. 48 - 52).



Grotte de Daniel l'Ermite à Putna (XV-e siècle)

Teodora de Sihla (env. 1650 – avant 1725) se retire du monde dans les montagnes de Neamț. La rupture des liens avec le monde est, cette fois-ci, quasitotale. Tout en restant près des terres natales et des monastères de la zone, elle voulait se cacher et rester inconnue. D'ailleurs, pour la plupart des ascètes, l'éloignement ne signifie autre chose que devenir anonyme, inconnu pour le monde, afin d'éviter les honneurs. Mais cela signifie à la fois participation discrète au monde, présence par des prières, aide par de bonnes pensées.

En répondant à un appel intérieur, Ioan Iacob Hozevitul (23 juillet 1913 – 5 août 1960) est parti du monastère Neamț en Terre Sainte (1936), où il se retire dans la vallée du Jourdain tout en se rendant parfois au monastère Saint Sabbas, au monastère roumain et au monastère Saint Georges de Hozeva. Il a passé ses huit dernières années totalement isolé, habitant une cellule creusée dans la roche, dans le désert de Ruva, vallée de Hozeva, où l'on ne pouvait accéder qu'en utilisant une échelle de corde. Comme chez Daniil Sihastrul à Putna, sa cellule avait une chapelle où il pouvait officier le service divin. Les jours de fête il se rendait cependant au monastère pour être ensemble avec les autres moines. Il a passé donc une grande partie de sa vie parmi les étrangers. Ce qu'il recherchait, c'était le rapprochement des lieux où avait vécu le Seigneur, celui qui n'avait pas de maison. Il n'a jamais cessé d'être attaché à sa terre natale et à son monachisme. Vers la fin de sa vie, il a eu un disciple proche qui était, et peut-être ce n'était pas un hasard, de la même nationalité que lui.

Le désert communicatif

Le désert, au moins tel que la spiritualité chrétienne orientale l'a conçu, n'a jamais constitué une île complètement isolée du continent de la société civile (laïque). Entre le territoire spirituel des ermites éloignés du monde et le monde il y a eu une communication vitale, un

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

soutien réciproque, une présence dans l'esprit, en particulier par la prière. Pas seulement une présence au niveau spirituel, mais aussi une rencontre directe, face à face, car „la veritable solitude du moine est en Dieu" (I. Briantchaninov, 1978, p. 261). L'ermite n'est pas exempté du commandement de l'amour concret de son prochain, bien au contraire, il a des devoirs plus importants en ce sens, comme le montre Saint Syméon le Nouveau Théologien: „Il faut devenir étranger à tous ceux qu'on connaissait dans le monde et aimer tous les hommes du même amour" (*Philocalie*, 1957 - 1963, p. 81). Il s'ensuit nécessairement une ouverture plus grande et plus efficace envers les hommes qui vivent dans le monde, comme l'observe aussi Bernardin Menthon (1994, p. 19): „Peu d'ascètes, ceux qui atteignaient l'état de quiétude, devenaient vraiment des hommes différents. Ils n'évitaient plus le monde, comme auparavant, mais ils acceptaient de recevoir avec joie tout le monde, puisque rien ne pouvait plus les tenter et les séparer de l'union avec Dieu". Les ermites devenaient donc „des hommes différents", en d'autres mots des étrangers, mais cet état était compris comme un chez soi récupérateur pour „tout le monde". Ils étaient recherchés par bien des hommes „pour leur parole revigorante". Jadis, les cités ne manquaient point de débats théologiques, vifs et captivants, mais ce que les ermites pouvaient transmettre provenait „d'une autre sagesse" (Sister Benedictina, 1981, p. XIV).

Si l'on peut parler assez tôt d'un monachisme urbain dans l'Occident, ici, dans les pays roumains, où la société était fondamentalement rurale et où les villes (en fait, les bourgades) ont gardé jusque tard l'aspect de villages plus grands, on ne saurait vraiment parler d'une telle forme ambivalente de monachisme (P. Stephanos, 1982, p. 35; voir aussi J. Le Goff, 1980, pp. 23 - 25).

Par conséquent, les ermites ne peuvent presque jamais être totalement isolés; leur ermitage reste toujours lié au centre communautaire consacré, à l'église (le plus souvent l'église d'une monastère), où ils sont obligés de retourner, avec une certaine périodicité, pour se confesser et communier. De cette manière, leurs rapports avec les autres hommes sont préservés. Et ces rapports sont préservés aussi par l'intensité avec laquelle ils sont sollicités de leurs fils spirituels. Cette vie communicative, plutôt qu'un isolement total, est spécifique au monachisme roumain. On ne saurait donc parler dans l'espace chrétien roumain de ce que André Vauchez appelle, en se référant au Moyen Age occidental, une „incompatibilité entre la vie dans le monde et l'état religieux", ou d'une „dépréciation profonde et durable de l'état laïque" par la propagation de la spiritualité monastique (1994, p. 48 - 49).

Ainsi, on constate chez l'évêque Leontie de Rădăuți une perpétuelle alternance entre la vie dans le monde et la vie dans le désert, selon les nécessités spirituelles et la situation de l'Église à un moment ou autre. On dit que, même losrqu'il était évêque, il vivait toujours dans une cellule simple et gardait les mêmes habitudes ascétiques comme, plus tard, dans sa vie érémitique. Celle-ci s'étend ainsi jusqu'au milieu de la cité.

L'éloignement du monde de Daniil Sihastrul s'est accompagné d'une présence permanente et importante dans l'histoire de la Moldavie, ses conseils de maître spirituel influençant dans des moments difficiles les décisions du prince Étienne le Grand et Saint. Et c'est pourquoi, peut -être, il a été vite considéré comme un saint et nommé comme tel par le peuple. C'est sous cet aspect d'ailleurs qu'il est représenté sur le mur extérieur de l'église du monastère de Voroneț, dont il est le fondateur spirituel.

On peut identifier chez le Vénérable Antonie de Iezeru – Vâlcea (avant 1714) le même va-et-vient entre sa cellule, creusée dans la roche, et l'ermitage ou les églises dans la vallée, où il descendait souvent pour célébrer la liturgie et faire des dons pour la construction d'églises. De nombreux croyants venaient le rencontrer, en essayant de trouver en lui un autre „chez soi" et, par ce fait même, ils étaient, à leur tour, visités de Dieu à travers les dons de l'ermite. On parcourait ainsi une double voie entre deux „chez soi", on entrait dans une maison sans quitter

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

l'autre. Sur la demande de son évêque, Antonie a renoncé à son projet de partir pour le Mont Athos, comprenant qu'il était plus utile de participer à cette extension spirituelle du désert dans le monde, parmi ses fils spirituels, de simples paysans, mais pleins de ferveur religieuse. Il faut, encore une fois, remarquer que ce „désert" est essentiellement fertile.

Les traces des „étrangers"

Il y a des saints connus et des saints, probablement plus nombreux, inconnus des hommes; ces derniers, Dieu seul les connaît. Pour eux, pour ceux qui n'ont laissé derrière eux aucune trace directement détectable (sans négliger les fruits invisibles et plus difficiles à apprécier de leur présence au monde et parmi les hommes), l'Église Orthodoxe Roumaine a institué, à l'occasion des canonisations de 1992, le „Dimanche de tous les saints roumains", fêté le dimanche qui suit le „Dimanche de tous les saints" de l'Église en son entier, succédant à son tour, dans le calendrier, au „Dimanche de la Descente du Saint-Esprit" (de la Pentecôte) (*Act sinodal*, 1993).

On peut considérer comme „traces" certaines les données, plus sommaires ou plus détaillées, mais attestées historiquement, sur la vie d'un saint, ainsi que, éventuellement, certains écrits reconnus comme lui appartenant ou dont il fait l'objet. Ensuite, comme nous l'avons déjà montré, le peuple a gardé dans sa mémoire un certain nombre d'histroires, des sentences et même des légendes. Même si, du point de vue de la critique philologique, leur authenticité ne peut être toujours prouvée, l'Église leur fait confiance, bien d'entre elles faisant partie intégrante des *Synaxaires*, des *Vies des saints* ou des *Apophtegmes*.

Il est certain que l'ampleur du culte d'un saint dépend dans une large mesure de la consistance des traces qu'il a laissées. Dans les termes de l'équation proposée par ma démarche, les traces conservent la présence, dans un territoire qui a été auparavant le leur, de ceux qui sont devenus „étrangers" à ce monde, en obtenant la patrie céleste.

On peut constater une certaine hiérarchie des traces, qui se traduit dans une hiérarchie d'intensité concernant les manifestations du culte dont le saint fait l'objet.

Au sommet de cette hiérarchie se trouvent les reliques. Elles jouissent de la même considération que les icônes, en tant que preuve de la transparence dont l'homme est capable devant les énergies divines incréées. Si, en général, l'icône d'un saint n'apparaît qu'en même temps que sa canonisation, il arrive, en échange, que ses reliques soient vénérées bien avant cet événement. En accomplissant certains gestes relevant du culte, le croyant s'adresse à la personne du saint, dont l'âme reste liée à son corps – devenu anticipation et acompte de l'incorruptibilité des corps ressuscités et élevés à Dieu dans le siècle futur, dans patrie céleste (cf. D. Staniloae, 1977, vol. III, pp. 349 - 350).

Certes, ce sont les saints qui ont des reliques entières qui jouissent du culte le plus important; ces reliques font l'objet de pèlerinages permanents, surtout une fois par an, à l'occasion de leur fête. C'est le cas de deux saints canonisés en 1954 (Calinic de Cernica et Iosif de Partoș), ainsi que de plusieurs saints dont les reliques ont été transférées auparavant dans le pays et qui, bien qu'ils ne fussent pas Roumains ou qu'ils n'eussent qu'un vague origine roumaine, on été considérés autochtones, parfois dans le véritable sens du terme, à cause de la présence prolongée de leurs reliques dans le pays (Paraschiva à Iași, Ioan cel Nou de Suceava, Filofteia d'Arges, Grigorie Decapolitul de Bistrița-Vâlcea etc.). Leur „autochtonie" est exprimée par certaines légendes populaires dont ils sont les héros.

Parmi les saints canonisés en 1992, seul le saint Ioan Iacob Hozevitul de Neamț a des reliques entières. Elles ont été découvertes dix ans après sa mort, dans la grotte de la vallée de Hozeva où il s'était retiré, ce qui a prouvé miraculeusement sa sainteté. Aujord'hui, les siens désirent beaucoup récupérer ses reliques et les attendent „chez eux", pour réaliser une autre manière d'être ensemble. Il est parti comme

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

moine assoifé de vie ascétique et il pourrait retourner dans son hypostase actuelle de saint, de vainqueur.

Il y a aussi les reliques du saint Ghelasie (XIV^e siècle), qu'on peut vénérer dans le monastère Râmeț et qui ont contribué à entretenir le culte du saint, même lorsque la vie monastique de Râmeț avait cessé pendant plusieurs années.

Avec les reliques du saint Ioan de la Prislop on a continué, d'une certaine manière, ce jeu du „chez soi" et du „parmi les étrangers". Un certain temps, elles ont été gardées au monastère Prislop, en contribuant à la consolidation du culte du saint. À un moment donné, les moines ont voulu les transférer en Valachie, mais elles ne se sont pas laissé éloigner et sont devenues si lourdes que même un char à quatre boeufs n'a pu les déplacer. Mais au moment où ce lieu (la région autour du monastère Prislop) a commencé à s'éloigner de son soi profond, en passant à l'Uniatisme, les reliques se sont laissé emporter, en montrant que le „chez soi" spirituel est plus important que le „chez soi" topographique. Malheureusement, en Valachie, on a perdu leur trace, de sorte qu'aujourd'hui on ne sait plus où elles se trouvent.

L'errance de la Vénérable Teodora de Sihla a continué aussi après sa mort, car ses reliques ont été envoyées à l'étranger, à l'époque du Règlement Organique (cédées aus Russes en échange de vêtements épiscopaux très précieux), et transportées à Lavra Pecerska, à Kiev. Pour l'instant, le désir des croyants roumains de les repatrier ne peut être satisfait.

On n'a pas pu trouver les reliques d'autres saints; il est aussi possible qu'elles ne se soient pas conservées à cause des vicissitudes historiques. Certains de ces saints sont morts dans des conditions tragiques et on ne connaît pas l'endroit où l'on a enterré ou jeté le corp après leur meurtre (le saint Hiérarque Martyr Antim Ivireanu, les Saints confessurs de la vraie foi et prêtres Ioan de Galeș et Moise Măcenic de Sibiel). Les tombes d'autres saints ont été pillées par des voleurs en quête d'objets précieux (Ștefan cel Mare).

Les corps martyrisés des saints de la famille Brâncoveanu ont été profanés. Tout d'abord, on les a décapités: leurs têtes ont été promenés au bout de pieux dans les rues de Constantinople et ensuite exposées, pendant trois jours, à la première porte du sérail, tandis que leurs corps ont été jetés dans les eaux du Bosphore. Des chrétiens courageux ont recueilli des vagues leurs corps et les ont enterrés dans l'île Halki. En 1720, l'épouse du prince a rapatrié en secret les ossements, en les faisant enterrer en cachette dans l'église Saint Georges (Sfântul Gheorghe) au centre de la capitale. Pour des raisons politiques, par peur du nouveau prince phanariote, on n'a rien gravé sur la pierre tombale; on a mis seulement au-dessus une veilleuse avec une inscription discrète se référant à celui qui y était enterré. Ce n'est qu'en 1934 qu'on a découvert et déchiffré cette inscription et la même année les ossements du prince ont été transportés avec le faste d'une impressionante procession au monstère qu'il avait fait cosntruire comme nécropole: Hurezi. Et pourtant, puisque ces ossements ont été cachés et n'ont pas été exposés, les reliques du prince n'ont pas créé un culte.

On peut remarquer d'ailleurs un certain destin dramatique (dispersion, expatriation, pillage etc.) des reliques appartenant aux saints roumains, parallèle à leur histoire mouvementée.

À part les reliques, les lieux où ont vécu les saints respectifs (grottes, monastères) ou certains objets qui leur ont appartenu ont attiré les croyants, faisants l'objet de leur vénération. Les premiers deviennent des lieux de pèlerinage. C'est le cas de la cellule du Saint Daniil Sihastrul, des grottes du Vénérable Antonie de Iezeru-Vâlcea, du Saint Ioan de Prislop, de la Sainte Teodora de Sihla et, dans une certaine mesure, de la grotte inaccessible sur la vallée de Hozeva du Saint Ioan Iacob Hozevitul de Neamț. Il faut remarquer la façon dont ces lieux assument en partie le rôle des reliques, en tant que support matériel du culte de ces saints. Le lieu de reclusion, de solitude, de l'étranger devient un endroit recherché, interrogé par les pèlerins. Au début *extra-muros*, il devient un lieu central pour les chrétiens, un lieu de rencontres.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Le monastère Putna, la nécropole de Ştefan cel Mare şi Sfânt (env. 1440 - 1504) est également un centre important de pèlerinage qui a aussi une signification nationale prononcée. Le tombeau du prince, situé dans le *naos* de l'église, a toujours fait l'objet d'une vénération particulière, où le rôle historique majeur joué par le prince dans la vie des Roumains avait souvent des connotations de vénération religieuse, mystique.

Il faudrait également souligner qu'il arrive souvent qu'après les saints restent des „traces" au sens propre du mot, des traces qui sont à l'origine des légendes. Ainsi, dans le monastère Râmeţ on garde, en deux endroits différents, les traces dans la pierre du sabot de l'âne qui a ramené au monastère son maître, mort en route.

À l'instar des traces qu'on trouve dans les contes, ces traces peuvent aider à „suivre les saints", elles peuvent baliser la voie vers ce chez soi originel que eux, ils ont déjà atteint.

Devenir „étranger" avec le corps pour que les siens restent „chez eux" dans l'esprit

C'est là, en quelque sorte, la condition même du Christ au moment de son incarnation lorsqu'il participe à l'état humain – jusqu'à son expression ultime: la mort – pour amener l'homme dans une patrie plus riche que le paradis initial. Sur ce chemin de retour, l'élément essentiel est la „juste" doctrine (orthodoxe) dont l'orientation ferme est maintenue par une lutte spirituelle continue. Du point de vue historique, le problème s'est posé dramatiquement pour les Roumains orthodoxes de Transylvanie à la fin du XVI-e siècle, au moment de l'Union avec Rome. À cette époque, apparaissent des figures de martyrs qui ont confessé la juste doctrine et dont le message est corrélé aussi avec le maintien de l'identité nationale.

De même qu'en 1955, parmi les saints canonisés en 1992, le nombre de ces martyrs est relativement important. Le plus souvent ils s'agit de simples paysans, de curés de campagne ou de moines; ils ont pu sauver une Église menacée par le pouvoir impérial de Vienne et par un catholicisme expansionniste. Ils ont lutté pour éviter un déracinement qui aurait affecté plusiers niveaux: la „juste foi", l'appartenance à un peuple dont l'identité reposait en principal sur l'orthodoxie, la zone de culture propre à ce peuple. Ils ont lutté contre des autorités regardées comme adverses, et, en plus, comme plus „éloignées de Dieu", vu la forme religieuse qu'elles professaient et cherchaient à imposer.

Les prêtres Moise Măcenic de Sibiel et Ioan de Galeş (XVIII-e siècle), originaires des villages de Mărginimea Sibiului, essaient ainsi, à côté de bien d'autres qui leur ressemblent, de sauver leur foi et leur Église, en se rendant à Vienne pour intervenir auprès de l'impératrice Marie-Thérèse contre l'union forcée avec Rome et contre les pressions conjuguées de l'Église catholique et du pouvoir impérial. Ils subissent plusieurs détentions et tortures, pour mourir finalement dans la prison impériale de Kaufstein. Ceux-là ils sont partis à l'étranger, où ils meurent afin d'obtenir pour leur troupeau la possibilité de rester „chez soi" en ce qui concerne la foi.

Un „chez soi" extrême

Il y a des cas où la profession de la foi faite au prix de la vie devient représentative pour tout le peuple.

Dans cette situation se sont trouvés Constantin Brâncoveanu (1688 - 15 août 1714) et ses quatre fils, Constantin, Ştefan, Radu et Matei, ainsi que son serviteur fidèle, Ianache Văcărescu, qui sont morts parmi les étrangers, tués par les étrangers, dans une capitale impériale détournée de son existence initiale, normale, chrétienne. La terrible proffession de la foi de Constantin Brâncoveanu n'aurait pu avoir lieu si celui-ci n'avait pas cru à l'existence d'un autre „chez soi", supérieur à celui qui se trouve sur cette terre.

Acquérir l'autochtonie

Dans le mentalité des Roumains, très souvent le sentiment d'un „chez soi" national s'est superposé à celui du „chez soi" au sein de la foi.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

On pourrait poser une question, à laquelle il ne convient pas de répondre ici, sur la primauté de l'un ou l'autre de ces deux aspects.

Nous nous contentons de signaler un cas particulier, en quelque sorte complémentaire de ceux que nous avons déjà évoqués: c'est le cas du métropolite Antim Ivireanu (milieu du XVII[e] siècle – 22 septembre 1716). Il est originaire d'Iviria (Georgie) et s'accomplit sur tous les plans ici, en s'intégrant presque totalement (voir l'art de son discours) à un peuple qu'il a connu relativement tard, mais qu'il a apprécié et aimé sincèrement, auquel il s'est dévoué totalement. Il deviendra saint par son oeuvre sourtout au sein de ce peuple, en valorisant ses potentialités commes s'il avait été son fils naturel. Il est l'étranger qui perd son caractère d'étranger en trouvant un milieu propice pour la communication fructueuse. Il trouve sa mort dans un territoire étranger à cette nouvelle maison, tué par des étrangers: quelques-uns de ses nouveaux proches ont comploté contre lui, la majorité cependant l'ont regretté amèrement comme s'il avait été l'un des leurs.

Perte de l'autochtonie et chemin de retour

Dans cette situation se trouve Ştefan cel Mare. Lorsque, après la défaite de Războieni devant les Turcs, il perd son espoir et est tenté de renoncer à sa mission de défenseur de son peuple et de son Église, il devient étranger, comme nous dit une légende consignée dans „O samă de cuvinte" de Ion Neculce (1980, p. 13), reprise et développée par le poète Dimitrie Bolintineanu (1980, pp. 33 - 34). Il n'est plus reconnu chez lui comme une personne familière, il se trouve dans l'hypostase douloureuse d'un „étranger". Ce n'est pas la simple appartenance génétique qui fait d'un lieu une maison, un chez soi, mais la préservation responsable et fructueuse de sa dignité et de sa sainteté, comme don de Dieu qui a été offert et qui exige d'être honoré comme tel. Pour retrouver l'état d'«autochtone», ou, mieux, la possibilité d'y retourner, le prince est obligé de se rendre au grand confesseur, à „l'homme de Dieu" - pour reprendre le syntagme utilisé dans le cas de Saint Alexis – afin d'expier ses péchés et recevoir la bénédiction et des conseils, pour repartir après avoir prié et avoir été récconforté du point de vue spirituel. Quel que soit le degré de réalité historique que les hommes de science accordent à cet épisode, il est remarqué et marqué par le peuple, considéré comme significatif et nécessaire, et c'est le peuple qui a donné au prince le surnom de „Saint", non quelque instance supérieure, fût-elle ecclésiastique ou laïque. Par ailleurs, il est évident qu'il existe chez Saint Ştefan cel Mare un désir de bâtir des maisons de Dieu dans tout le pays, d'essayer ainsi de transformer celui-ci en un territoire de glorification authentique de Dieu et de rapprochement de Lui.

L'antithèse

Loin d'être un étranger au milieu de ce monde, le saint y est partout et toujours „chez soi" parce qu'il est pleinement conscient de l'omniprésence de Dieu et qu'il se comporte en conséquence. Mais il y cherchera des lieux où il n'est pas détourné de cette présence et de ce „chez soi", sans toute fois hésiter à retourner parmi les hommes, si des exigences spirituelles lui imposent cette décision.

La synthèse

En fait, l'effort vers la sainteté inverse le rapport habituel entre „chez soi" et „à l'étranger", visant à un enracinement dans un nouveau territoire, que Jésus Christ élève en soi-même:

„Ainsi, vous n'êtes plus des étrangers, ni des émigrés; vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la famille de Dieu. Vous avez été intégrés dans la construction qui a pour fondation les apôtres et les prophètes, et Jésus Christ Lui-même comme pierre maîtresse. C'est en Lui que toute construction s'ajuste et s'élève pour former un temple saint dans le Seigneur. C'est en Lui que, vous aussi, vous êtes ensemble intégrés à la construction pour devenir une demeure de Dieu par l'Esprit" (*Éphésiens* 2, 19 - 22).

Comme il résulte des paroles de l'Apôtre, l'éloignement du monde tombé dans le péché est un appel général. D'ailleurs, dès les premiers siè-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

cles chrétiens, au sein de l'Église on en a parlé avec clarté, comme on peut voir dans cet écrit de la fin du II[e] siècle:

„Ils habitent dans le pays où ils sont nés, mais comme les étrangers; ils prennent part à la communauté comme citoyens, mais ils subissent tout en étrangers; tout pays étranger est leur patrie et tout patrie leur est étrangère. (...) Ils habitent sur la terre, mais ils sont des citoyens du ciel." (*Épître à Diognet*, 1979, p. 34). L'homme ne saurait vivre sans avoir une patrie, sans avoir une relation avec le Père et avec ses parents. Ce qu'il essaie au moment où il devient conscient de sa condition supérieure et responsable envers elle c'est de spiritualiser le plus possible cette patrie. Ainsi, un moine athonite montre comment il a échangé la patrie natale contre la „patrie" de la Sainte Montagne, et comment il ne voit la première que comme une patrie passagère, de „transit" vers la patrie céleste, qu'il attend (Teoclit Dionisiatul, 1994, p. 207).

Notes

1. Le déracinement est ressenti, à tous ses niveaux, comme une condition précaire, difficile à supporter; l'Évangile recommande un comportement délicat envers les étrangers (*L'Évangile selon Matthieu*, 25, 35).

2. Le terme de „saints autochtones" et pris ici au sens général de saints qui ont vécu leur expérience sur le territoire roumain; il a plutôt un sens territorial qu'ethnique: il s'agit de la vie sainte dans l'espace roumain.

3. C'est dans cet ouvrage qu'on peut trouver les plus nombreuses données relatives à la vie des saints canonisés en Roumanie.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Références bibliographiques

„Act sinodal al Bisericii Ortodoxe autocefale Române privind canonizarea unor sfinți români", 1993, în *Calendarul creștin ortodox 1993*, București, ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

AUGUSTIN, 1985, *Confessiones*, București, ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

BOLINTINEANU D., 1980, „Muma lui Ștefan cel Mare", în vol. *Legende istorice*, București, éd. Ion Creangă.

BRIANTCHANINOV I., 1978, *Introduction à la tradition ascétique de l'Église d'Orient*, Sisteron, éd. Présence.

BROWN P., 1985, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Seuil.

DESEILLE Pl., 1974, *La Fournaise de Babylone*, Paris/Sisteron, éd. Présence.

1980, *L'Espirit du monachisme pachômien*, Abbaye de Bellefontaine.

Dicționarul limbii române, tom X, partea 5, 1994, București, ed. Academiei.

Epistola către Diognet, 1979, București, ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

EVDOKIMOV P., 1993, *Vârstele vieții spirituale*, București, Christiana.

GESENIUS W., 1974, *A Hrebew and English Lexicon of Old Testament*, Oxford, Clarendon Press.

LE GOFF J., 1980, „Le désert-forêt dans l'Occident médiéval", in *Traverses: Le Désert*, nr. 19.

MENTON B., 1994, *Sfinții și mănăstirile din Olimpul Bitiniei*, Roman, ed. Episcopiei Romanului și Hușilor.

NĂDEJDE I., *Dicționar latin-român*, București, editura Contemporană.

NECULCE I., 1980, „O samă de cuvinte", în vol. *Letopisețul Țării Moldovei*, București, ed. Minerva.

Pateric (Apophtegmata Patrum), 1990, Alba Iulia, ed. Episcopiei Ortodoxe Române.

Philocalie, 1957 - 1963, Athène, ed. Astir.

POPESCU-PRAHOVA N., 1942, „Canonizarea în Biserica Ortodoxă", în *Candela 1939 - 1941*, Cernăuți.

Proloagele, vol. II, 1991, Craiova, éd. Mitropoliei Olteniei.

Sfinți români și apărători ai legii strămoșești, 1987, București, ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

BENEDICTINA Sister, 1981, *The Wisdom of the Desert Fathers*, Oxford, SLG Press.

STEPHANOS Père, 1982, „Origines de la vie cénobique", în vol. *Monachisme d'Orient et d'Occident: les premiers siècles*, ed. Association des Amis de Senanque.

SMOLITSCH I., 1967, *Moines de la Sainte Russie*, Paris, ed. Mame.

STĂNILOAE D., 1977, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, București, ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

Le Synaxaire, vol. III, 1990, Tessalonique, éd. To perivoli tis Panaghias.

TEOCLIT Dionisiatul, 1994, *Dialoguri de la Athos*, Sibiu, éd. Deisis.

VAUCHEZ A., 1994, *La spiritualité du Moyen Age occidental*, Paris, éd. du Seuil.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

La théologie du brigand repenti

Şerban Anghelescu
Musée du Paysan Roumain, Bucarest

Le prince Dimitrie Cantemir[1] a régné sur une Moldavie réelle, mais il a été en même temps le souverain d'un territoire fabuleux et savant, le texte descripteur de la Moldavie. Dans sa *Descriptio Moldaviae* (Cantemir, 1973 a), une nature quasiparadisiaque semble produire un peuple infantile et inculte, car la perfection et l'abondance des fruits de la terre empêchent l'apparition de la culture pour autant que celle-ci signifie prévision et ténacité dans la poursuite du but. L'agriculture et la culture naissent, paraît-il, selon Cantemir, là où les obstacles naturels sont vaincus; or, dans une nature qui se donne sans réclamer d'effort, les paysans, au moins, persistent dans un primitivisme enfantin. Bien que le peuple de la Moldavie soit inefficace, „sauvage", et ne connaisse pas la mesure (*moderationem animi nullam noverunt: secundis in rebus inflantur, in adversis demittunt animum*, Cantemir, 1973 b, p. 310), la Providence ineffable le sauve du danger de l'Empire ottoman qui a pourtant soumis la sagesse des Grecs et d'innombrables autres royaumes. Malgré leur faiblesse d'âme et leur paresse, les Moldaves sont aimés de Dieu qui les a placés sur une terre bénie, pourrait-on dire, qui porte fruit d'elle-même, sans se faire tourmenter par les hommes et sans les tourmenter. Cela empêche la naissance de la civilisation, tout en conservant la proximité de Dieu.

D'un pareil prince „anthropologue", qui se fait juge des relations entre la nature, la culture et la Providence, nous sommes en droit d'attendre des histoires admirables. L'une d'entre elles se trouve dans la *Vie de Constantin Cantemir dit l'Ancien, prince de Moldavie* – il s'agit du père de Dimitrie (Cantemir, 1960, pp. 66 - 70). Les bandits polonais et cosaques pillaient les boyards et les higoumènes vers la fin du XVII[e] siècle. Les châtiments ordonnés par Constantin Cantemir étaient l'empalement, la décollation, l'exposition des têtes sur des pieux; tandis que ceux qui dérobaient les vases sacrés étaient brûlés vifs. Le brigand le plus fameux était un Moldave, Burlă, le chef d'une bande de 80 Polonais et Cosaques. La bande à Burlă est capturée dans une forêt, après que les soldats du prince donnent la chasse aux malandrins comme à des bêtes. On épargne la vie de Burlă et on l'amène devant le voïévode. La scène est évidemment un *topos*, associant le souverain – en tant que représentant suprême de la loi – à un chef des hors-la-loi. Le voïévode réprimande Burlă. L'accusation qu'il lui lance est d'ordre „patriotique", dirions-nous aujourd'hui. Burlă n'a pas accepté de combattre au service de son pays, de sa patrie, contre les envahisseurs étrangers, mais, en s'acoquinant avec des étrangers, il pille ceux qui sont du même sang que lui. Burlă fait preuve d'une grande constance d'âme et répond que c'est sa

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

propre volonté qui l'a poussé au brigandage, en d'autres termes, son libre arbitre individuel. Mais le châtiment, ajoute le capitaine des bandits, n'est ni en son pouvoir ni en celui du voïévode.

Le souverain ne comprend pas pourquoi on le fait déchoir de sa fonction de juge. La réponse du bandit, qui étonne le voïévode, annule temporairement la distance sociale du pouvoir et invoque la justice divine. Le malfaiteur prétend s'installer de son propre gré devant le trône où l'on dispense la justice des âmes. Le voïévode ne saurait juger que les méfaits connus, peu nombreux par rapport à ceux que seuls connaissent Burlă et Dieu lui-même (Cantemir, 1960, p. 67). La connaissance du juge humain est fragmentaire, tandis que la totalité des péchés du brigand n'est connue que de Dieu, de Burlă et, plus tard, sera connue du confesseur. Le *divan* de justice – on entend clairement cela et tous l'acceptent – n'a même pas le droit de connaître la totalité des péchés, parce qu'ils tiennent de l'âme, de sa perte ou de son salut, et non de l'ordre social, qui est accusé de détruire les corps selon une procédure naïve et, ce faisant, d'anéantir les chances de salut de l'âme. Dans sa superbe, Burlă révoque le prince temporairement, il l'oblige à renoncer à son statut de souverain au moyen d'une argumentation qui en ce temps-là était infaillible. Le voïévode oublie qu'il est l'oint de Dieu, et se laisse séduire par le discours à teinte suprasociale du bandit qui en fait s'arroge le droit de traiter seul avec Dieu, sans la médiation du pouvoir social et, au début, même sans l'intervention d'un prêtre. Burlă déclare qu'aucune des tortures que pourrait imaginer le souverain ne serait un équivalent exact des crimes qu'il a commis, ni la décollation, ni la pendaison, ni le bûcher, donc les punitions par l'effusion du sang, par la privation de l'air et par le feu, si nous acceptons un quelconque jeu symbolique des modes d'exécution.

Il existerait par conséquent une balance, où la souffrance provoquée par les tortures devrait équilibrer le poids et le nombre des péchés; mais pour les pécheurs du sommet de la hiérarchie, les quatre modes classiques d'exécution sont trop peu pénibles et trop rapides. Le salut se mesure, pour le bandit imaginé par Cantemir – parce que le discours attribué au brigand est entièrement de la plume du narrateur – par rapport au nombre exact des crimes, à leur gravité et à la durée des souffrances. La mort que peut donner le bourreau du voïévode ne dure qu'un instant et il ne serait pas juste que Dieu reçoive en échange du salut, dit le bandit, cet instant seul. Dans cette vision, nous le répéterons, le salut de l'âme est calculable. Il est provoqué par le don sacrificiel d'une quantité de souffrance strictement compatibilisée. Une heure, une journée, voire une année de torture et une seule mort ne suffisent pas pour payer devant le „*divan* divin" – déclare Burlă, comme s'il était doué, en plus de la connaissance du nombre de ses péchés, de la connaissance des critères divins de jugement.

Le brigand s'auto-investit spontanément d'une connaissance de la justice divine, qui agirait de façon strictement commerciale: elle pèse, elle compte, elle paie. *Mane, thekel, pharès*. Le bandit a un étrange art de la persuasion. Très vite, dans un instant presque, pour parler dans ses termes, il a destitué l'instance princière et nobiliaire, il est devenu le détenteur de la loi et il découvre la fragilité de la justice, vue sous l'angle du salut de l'âme. Le voïévode ne fait que défendre les normes de la coexistence sociale, en détruisant les violateurs des lois.

C'est comme si nous étions dans le contexte ample et beacoup plus ancien où le centre impérial du monde se confronte avec ses marges, avec l'extramondain représenté par le philosophe, l'ascète, le saint, le mendiant, le lépreux etc. Dans la même classe se laissent ranger le brigand, le meurtrier, le criminel, qui ont violé avec une rigueur admirable les lois sociales et qui, en se déshumanisant, s'approchent du territoire des lois divines. Burlă, qui jusqu'à sa capture était une machine de destruction, simple et efficace, qui tuait, enfonçait les portes, torturait, apparaît brusquement sous l'aspect d'un maître autoritaire du discours. Après s'être enfui

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

comme un fauve dans les ténèbres de la forêt, il est capable de paralyser la cour princière en parlant en plein jour.

Le pouvoir de Burlă se fonde sur une expérience vivante et terrible du sacré. Burlă confesse avoir compté, outre d'autres pillages et meurtres relativement banals (encore le calcul exact), 40 monastères où il a pénétré le premier en brisant les portes. C'est toujours lui qui de ses mains impures a souillé le premier les vases sacrés. Il parle avec la fierté d'un fondateur d'églises ou d'un prêtre, car il se sait contaminé, impregné du sacré, il sait que ses crimes ont transformé son corps, sinon son âme, en une immense et redoutable impureté, en lui conférant une force sacrée qu'aucun de ses auditeurs ne possède. Ses grands péchés dépassent en grandeur les vertus banales de la cour princière, les dignités aristocratiques. Le brigand est un prince de la profanation et par conséquent plus imbibé de la puissance conférée par l'acte de la transgression que tous ceux qui pratiquent le respect des normes (cf. Roger Caillois, 1988; I. P. Culianu, 1981).

L'habileté de Burlă lui fait maintenant restituer au voïévode l'autorité savamment usurpée, car le brigand déclare que Constantin Cantemir est responsable du salut d'une âme (Cantemir, 1960, p. 68). Burlă est envoyé à confesse et à l'église, où il se purifie en confessant ses péchés, en commençant par ceux commis dans son enfance. Notons que le terme courant que le bandit emploie pour nommer ses crimes est celui de „péchés", donc la perspective qu'il propose n'est pas celle de la justice laïque, terrestre. L'âme du condamné se montre invincible, impassible, entière. C'est justement par rapport à cette intégrité de l'âme qu'aura lieu l'opération extraordinaire de fragmentation et de fractionnement du corps. L'âme demeure *infracta*, selon le texte latin original. L'horreur de la mort charnelle n'apparaît nulle part dans le discours du brigand ou sur son visage. Burlă reçoit du voïévode la grâce de choisir lui-même la manière dont il recevra la mort.

La chose est singulière et indique encore une fois que l'existence individuelle est définie par une antinomie spéciale. Le bandit, par sa propre volonté et de sa propre autorité, avait transgressé toutes les normes; il devrait maintenant rentrer dans la norme au moyen du supplice, il se soumettrait pour une fois à une règle: le châtiment. Or, Burlă institue habilement sa loi personnelle, après avoir rejeté, grâce à une bonne rhétorique, les normes sociales courantes, en appelant aux normes divines; il prouve son pouvoir sacré par les profanations commises, il se place ainsi au sommet de la hiérarchie criminelle. Ici on voit quand même qu'il y a une règle individuelle de la transgression, le droit d'être le premier profanateur. Enfin, après la pénitence de la confesse, il reçoit une faveur. Le législateur est subjugué et il ordonne, en fait, la liberté d'option du bandit, il lui donne statut officiel. Le brigand a obtenu la conciliation et l'acceptation de son anomalie, qui est la condition d'individu irréductible et souverain. Sa liberté a été consacrée par le voïévode et elle se déploiera pour la première fois à l'intérieur des normes.

La torture proposée par Burlă aura un exécuteur officiel, le bourreau. Son but a été atteint, et encore de façon magistrale. L'antinomiste persuade les plus hauts défenseurs de l'ordre que lui, le criminel, aux confins de la mort, a le droit de se punir lui-même, car il en appelle à un ordre divin auquel les hommes doivent obéir, quel que soit leur rang social. Le recours de Burlă au tribunal suprême céleste aurait pu être annulé si le prince ou un boyard avaient contesté l'accès privilégié du brigand à la connaissance de la procédure du jugement divin. Cela n'aura pas lieu, parce que la démonstration de la force individuelle de Burlă a lieu simultanément sur trois directions: l'absence de la peur, l'argumentation „théologique" concernant le salut de l'âme et l'invocation du sacré négatif.

Qui plus est, le bandit, qui oeuvrait dans les ténèbres, et dont on pouvait seulement parler, sans qu'il devienne visible, est maintenant devenu un objet spectaculaire central. Il évolue tout d'abord comme acteur unique sur la scène

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

du *divan* de justice, puis se couvre du voile du secret durant la confession faite au prêtre, et une fois purifié, se montre de nouveau, cette fois à la foule. La progression de l'obscurité vers la lumière est évidente, surtout que Burlă voyagera d'une manière étonnante et se montrera à Jérusalem et à Constantinople.

Le bandit repenti baise le sol devant le voïévode, dans un geste de soumission rituelle envers celui qu'il vient de diriger, et prie le souverain que la hache de l'exécuteur soit „autant que possible émoussée et ébréchée" (Cantemir, 1960, p. 68). Le bourreau devra, selon la décision de Burlă, briser à la hache, dans l'espace d'une semaine, les os des mains et des pieds de la victime, pièce par pièce, dans l'ordre fixé par le condamné. D'abord les avant-bras, depuis les coudes jusqu'au bout des doigts, ensuite les jambes, depuis les genoux jusqu'aux dernières phalanges. Les membres ainsi amputés seront jetés aux chiens sous les yeux du brigand impassible, qui a imaginé un triple don de sa souffrance: à Dieu, à la foule humaine frémissante, et au chiens affamés. La communication de la douleur salutaire vise donc le divin, l'humain et le naturel, les troix niveaux que Dimitrie Cantemir prenait en compte dans sa *Descriptio Moldaviae*. L'exécution contient la quaternité (les quatre membres), incluse dans une semaine. La guérison miraculeuse durera un mois. Burlă cite les unités temporelles terrestres, l'instant, l'heure, la semaine, le mois, l'année, en essayant, d'une façon apparemment naïve de mesurer la durée du rachat de ses péchés. Le brigand assure le prince que les tortures, aussi terribiles fussent-elles, ne lui apporteront pas la mort, parce que la gravité de ses péchés ne lui permettra pas de s'en libérer si facilement. Voilà encore cette surprenante assurance du bandit en ce qui concerne le destin de son âme et la volonté divine. Cela implique en fait la foi à la valeur de la conscience individuelle justicière. En perspective métaphysique, c'est l'individu qui est le plus qualifié à décider son propre châtiment, puisque les normes sociales punitives ne visent qu'à rétablir le calme troublé et ne disposent jamais, dans l'ordre strictement social du moins, d'un nombre de châtiments égal à celui des condamnés, avec chaque peine différente de toutes les autres et spécifique de chaque criminel. Songeons à une société où les châtiments seraient individualisés sans exception et où les juges admettraient les sanctions proposées par chaque inculpé.

Les blessures du brigand guérissent miraculeusement. Le bandit s'adresse au voïévode: „Voilà, Sire, qu'en sa miséricorde pour moi et particulièrement pour mes péchés, Dieu a voulu allonger les tourments de ma vie. Je vous prie maintenant d'avoir la bienveillance de me donner un sauf-conduit pour Jérusalem" (Cantemir, 1950, p. 69). La pitié de Dieu a un sens implicite mais exact. Ici, sur terre, se joue le drame intégral du rachat de l'âme pour ceux qui sont atteints par la grâce. Autrement, une mort trop rapide ou un genre de tortures qui ne convient pas à la qualité et à la quantité des péchés font nécessairement que le paiement doit continuer dans l'au-delà. Pour un chrétien orthodoxe, le purgatoire n'existe pas, donc la peine éternelle de l'enfer, semble dire Burlă, attend celui qui n'a pas eu le temps d'expier ses péchés sur terre. Remarquons qu'aux yeux du brigand, l'importance du prêtre est très réduite. Le bandit traite seul à seul avec Dieu; le voïévode, le pope et le bourreau ne sont que des instruments à fonctions définies, dirigés par la volonté du condamné dans son oeuvre de salut individuel.

La relation de Dimitrie Cantemir s'arrête ici brusquement. La boucle de cet événement extraordinaire de la vie de Constantin Cantemir se referme et la narration reprend le cours chronologique des événements politiques. Le trajet de Burlă à Jérusalem, la route vers le centre, est traitée par Cantemir en vitesse et avec une inattention apparemment inexplicables. Le voyage de l'infirme, sa marche de limaçon, sont passés sous silence. L'ex-bandit reste à Jérusalem pendant trois ans. Mais la durée du voyage nous est inconnue. De même l'espace parcouru est indéfini. L'absence d'intérêt narratif de la part de Cantemir peut s'expliquer de plusieurs

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

manières, mais nous préférerons une interprétation de type religieux, permise par le contexte.

La suspension de toute mesure temporelle, si nette d'ailleurs dans les séquences qui précèdent le voyage à Jérusalem, l'absence de tout repère spatial, se réunissent dans un silence qui pourrait signifier la présence d'un voyage de l'âme, d'un pèlerinage entrepris en dehors du temps et de l'espace profanes. Dès que Burlă arrive à Jérusalem, la durée est restaurée: elle est de trois ans, nous dit-on; le temps reprend ses anciennes prérogatives. Burlă n'est sans doute un bienheureux, ni un martyr, ni un *hadji* qui revient parmi les siens après le pèlerinage aux lieux saints.

L'ex-bandit est un étranger par excellence, d'abord un rapace associé avec les étrangers contre sa patrie et son peuple, rebelle aux normes du monde et habile profiteur des mêmes normes, pérégrin permanent, hantant Jérusalem et Byzance – les deux coeurs de la chrétienté dont il ne peut plus se séparer. Burlă est un guerrier défini dans un domaine spécial et illégal de l'agression, le brigandage. Son mode d'existence est l'agression perpétuelle et victorieuse dirigée contre les fortunes profanes et sacrées. La violence destructrice devient sacrificielle, orientée contre son propre corps. Elle provoque une souffrance qui est offerte à Dieu. La victoire de Burlă sur le terrain non-sanglant de la rhétorique est inattendue. Il faut supposer que le prince savant a doué son personnage de l'art de la persuasion afin d'expliquer l'insolite d'une cour princière subjuguée par la parole d'un bandit. Quoi qu'il en soit, cet homme d'armes, victorieux par son discours, rappelle le modèle aristocratique du parfait courtisan, ou celui de la virilité parfaite qu'auraient reconnue l'Achéen homérique, l'ancien guerrier islandais, l'Italien de la Renaissance.

Le jeu de l'intégrité et de la fragmentation, mis en scène par le bandit, vérifie l'âme à l'épreuve du corps. L'âme indomptable s'oppose au corps brisé, comme dans les initiations traditionnelles ou dans l'ascèse, seulement ici la fracture, la fragmentation ou le fléchissement de l'âme entraîneraient sur-le-champ sa condamnation éternelle. Selon la foi du bandit guerrier, sur terre, pendant la vie, on peut se racheter. Une fois passé le seuil de la mort, il n'y a plus de pardon.

Burlă participe superficiellement à la classe bien connue des condamnés à mort qui prononcent sur l'echafaud des propos mémorables, en faisant frémir la foule qui est venue se distraire. Une analogie avec *La Colonie pénitentiaire* de Kafka serait également superficielle et éloignée. La châtiment demeure, il est vrai, inscrit sur le corps du criminel, mais il possède d'autres significations que chez Kafka. Les mains sacrilèges, profanatrices et meurtrières sont coupées par le bourreau. La préhension avide sera désormais interdite. Les pieds poursuivants et poursuivis sont coupés. La fuite sera impossible. Cloîtré dans son propre corps, le repenti, analogue en quelque sorte à une sphère, pensera à son âme et à Dieu. La fin de la mobilité normale de l'homme entier ouvre la route vers un territoire beaucoup plus vaste, peut-être même infini. Le repenti „sans corps" se transformera en pure *confession* ininterrompue, d'homme en homme, d'église en église, dans les coeurs chrétiens de l'Orient.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Note

1. Dimitrie Cantemir (1673 - 1723), prince régnant de Moldavie (1710 - 1711), a échoué dans son existence politique mais a brillé dans la vie intellectuelle de son époque. Son éducation humaniste, commencée au pays sous la férule d'un moine grec érudit, Jérémie Cacavélas, se parfait à Constantinople à l'intersection des cultures orientales et occidentale. Le prince s'essaie à la littérature, à la philosophie, à la logique, à la physique, à la théologie et à la théosophie (en disciple de Van Helmont), à l'histoire et à la philosophie de l'histoire, à la musique turque. Ce polygraphe érudit était en même temps un remarquable polyglotte. Il maîtrisait le grec, le latin, le turc, l'arabe, le russe, le polonais, le persan et le vieux slave. Parmi les oeuvres de Cantémir, il faut mentionner pour leur dimension anthropologique, *Divanul sau gâlceava înțeleptului cu lumea sau giudețul sufletului cu trupul* („Le divan ou la querelle du sage avec le monde *ou la dispute de l'âme et du corps*", 1698), *Istoria ieroglifică* („L'histoire hiéroglyphique, 1705), *Monarchiarum physica examinatio* (1714), *Descriptio Moldaviae* (1716), *Incrementa atque decrementa aulae othomanicae (1716), Vita Constantini Cantemyrii* (1717), *Le Système de la religion mahométane* etc. Le système anthropo-cosmologique implicite ou explicite dans l'oeuvre de Cantemir attend encore ses exégètes.

Références bibliographiques

CAILLOIS R., 1988, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard

CANTEMIR D., 1960, *Viața lui Constantin Cantemir*, E.S.P..L.A., București.

CANTEMIR D., 1973 a, *Descrierea Moldovei*, Editura Academiei, București.

CANTEMIR D., 1973 b, *Viața lui Constantin Cantemir*, Minerva, București.

CULIANU I. P., 1981, „Religione e accrescimento del potere", in G. Romanato, M. G. Lombardo, I. P. Culianu, *Religione e potere*, Torino, Marietti

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Étrangers communicants, communicateurs étranges: ermites et reclus en Occident

André GODIN
Centre d'anthropologie religieuse européenne, EHESS, Paris

En présentant les traits constitutifs et l'évolution d'un mouvement religieux qui fut et reste une branche quelque peu sauvageonne du monachisme, mon propos sera à la fois de dresser un état de la question sur un objet que semble privilégier l'historiographie la plus récente et de proposer un contrepoint, peut-être même un matériel comparatif à l'approche ethnologique du thème.

Cette ambition d'interdisciplinarité impose un angle d'attaque que tente de spécifier le premier des couples dont est formé le titre de cet article. Il s'efforce de faire écho à l'oxymoron alléchant autour duquel s'articulent les thèmes de notre atelier: „l'étranger autochtone", l'important étant pour moi de cerner le paradoxe existentiel de l'érémitisme et de la réclusion, paradoxe condensé dans la réunion de deux termes apparemment antinomiques dont le contenu sémantique déborde la signification actuelle, banalisée, voire équivoque, de chacun d'entre eux.

Au fait, à quelle étrangeté faisons-nous référence quand nous parlons des ermites et reclus occidentaux d'hier et d'aujourd'hui? Très précisément, au concept de *peregrinatio* qui rend compte, en dernière instance, de leur vécu singulier et que le regretté Dom Jean Leclercq a scruté avec une netteté admirable (1964, pp. 35-90). Le grand historien du monachisme de l'Occident médiéval sera notre guide pour une première séquence autour du mot et de la notion de *peregrinatio* (en grec *xeniteia*), deux termes qui définissent au plus près l'idéal de vie de cette poignée d'hommes et de femmes dont l'existence atypique jalonne l'histoire du christianisme. En un second temps, à grandes enjambées mais sur quelques situations précises, on retracera les étapes d'une histoire dont saint Augustin a pointé la paradoxale fécondité dans un oxymoron redondant, plantureux à souhait: „*Ubera deserta eremi*, les solitudes fécondes du désert" (*Confessions* VIII, VI, 15).

I - Peregrinatio: une sémantique théologique

Le mot et le concept de *peregrinatio* occupent une position éminente dans la tradition chrétienne. Enracinés dans l'Écriture sainte, prégnants dans les textes du monachisme antique, ils sont monopolisés par l'institution monastique occidentale du VII^e^ au XII^e^ siècles. Celle-ci en modifie progressivement le contenu dans le sens de l'intériorisation, d'une métaphorisation des réalités très concrètes qu'il recouvraient à l'origine.

1. Racines bibliques

Dans l'Ecriture, le thème de la *peregrinatio* est lié à celui de l'exil. Pour faire sentir cette liaison, les auteurs sacrés n'ont pas eu à innover.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

La langue profane leur fournissait des termes bien propres à traduire la condition du croyant, en transit de la terre au ciel. Pour nous en tenir au latin, langue véhiculaire du Moyen Age, le mot-clef est *pereger* et ses dérivés, en particulier *peregrinatio*. Dans *pereger*, on isole aisément le terme *ager* qui évoque, flanqué du préfixe *per*, la circulation, l'errance à travers champs[1]. Dans le couple, *domi aut peregre vivere*, fréquent en latin classique, est souligné le contraste entre la stabilité de la vie chez soi et le déplacement, volontaire ou non, hors et loin de la maison, en clair à l'étranger, là où l'on se trouve dépourvu de ce qu'on a normalement à soi.

Cette idée générale d'instabilité, qu'accentue le préfixe *per*, est encore renforcée par la spécialisation juridique du vocabulaire de la *peregrinatio*. Littéralement, le verbe *peregrinor* - dont l'équivalent grec est *paroikéô* – signifie séjourner, résider dans une ville ou un pays étranger, en étant dépourvu des droits civiques dont jouissent les autochtones. Cette situation implique une précarité; donc, en toutes ses acceptions profanes, *peregrinatio* était adapté, moyennant transposition idéologique, à la condition de croyant que décrivent tant de passages de la Bible.

L'un des plus suggestifs se trouve dans *l'Épître aux Hébreux*. S'adressant à des judéo-chrétiens plus ou moins émigrés et quasiment comparables à ce que nous appelons de nos jours „personnes déplacées", l'auteur leur présente l'oeuvre du salut comme un exil. L'exemple suprême leur a été donné par le Verbe incarné dont la trajectoire est celle d'un voyage de Dieu à Dieu. *Peregrinus* par excellence, le Christ ne s'est-il pas défini dans le quatrième *Évangile* (Jean, 16, 28) comme „parti du Père, venu dans le monde et le quittant pour retourner au Père"? A l'exemple de notre grand-prêtre, déclare en substance *l'Épître aux Hébreux*, la vie de tout chrétien est un exode, une émigration, un exil. Préfigurée par les grands témoins de l'Ancien Testament, la vocation chrétienne consiste à entrer comme eux, comme Jésus lui-même, dans le repos de Dieu et la Terre des vivants. Alors nous serons et pour toujours dans la lumière du Père. „En attendant, nous vivons dans la foi".

Sa foi indéfectible, ses migrations incessantes de pasteur nomade faisaient d'Abraham le héros quasiment éponyme de l'Odyssée chrétienne. Aussi occupe-t-il dans la longue généalogie des innombrables migrants vers Dieu, qu'évoque *l'Épître aux Hébreux*, une place de choix. A travers l'expérience abrahamique, les versets 8 à 10 du chapitre onzième tracent clairement le programme de toute vie chrétienne: le croyant est un voyageur, *homo viator* qui va du provisoire de sa condition terrestre au face-à-face définitif dans la Cité céleste.

Revenons un instant, pour en mieux saisir les harmoniques, à la *peregrinatio* de la langue profane: elle est forcée (l'exil politique d'un Cicéron ou d'un Sénèque par exemple) ou volontaire. Les textes classiques la présentent rarement comme agréable. Elle a le plus souvent un côté pénible, selon une palette de privations, spirituelles (amis, relations sociales habituelles) ou matérielles (les mille et une commodités de son chez soi). C'est donc une forme de la pauvreté que la *peregrinatio*.

2. Vers l'accaparement monastique

Saint Jérôme, dont les performances ascétiques ont été indéfiniment figurées par l'Occident médiéval, a acclimaté et accentué dans le vocabulaire chrétien la note d'austérité incluse dans le terme de la latinité classique. Dans la même ligne de pensée, saint Hilaire de Poitiers nous l'assure, „le temps de la pérégrination est celui de la pénitence". Dans les premiers siècles chrétiens, „la *peregrinatio* est purement ascétique" (J. Leclercq, 1964, p. 42). Le terme ne connote pas le voyage de dévotion et ne désigne jamais le pèlerinage[2].

A l'aube du Moyen Age, le *peregrinus* est celui qui aspire au ciel, la patrie vers laquelle il tend de tout son être. Un vrai chrétien ne peut que soupirer avec le psalmiste: „Hélas! combien se prolonge mon exil!", „*Heu mihi quia peregrinatio mea prolongata est*" (*Ps* 120 (119), 5). Renonçant de son plein gré à tout ce qui pour-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

rait le stabiliser en „cette vallée de larmes", il se déracine donc volontairement et part ailleurs vivre en étranger et pauvrement. Par ce qu'il implique de rupture avec le monde, de privations et de pénitence en vue du salut, l'idéal de la pérégrination ascétique convenait avant tout aux moines, littéralement aux solitaires qui s'isolent dans le monde comme dans un désert et qui, de fait, partirent en masse, au IV^e siècle, dans les déserts d'Egypte, de Syrie et de Palestine. Telle fut entre autres la *peregrinatio* d'Antoine le Grand et des autres champions orientaux de la spiritualité du désert, de l'exil volontaire, qui menèrent la vie monacale, seuls ou en communauté. Ce n'est pas un hasard si le thème d'Abraham errant, pérégrinant, est fréquemment et longuement développé dans les *Vies des Pères* du désert, popularisées en Occident par Cassien, moine de Lérins qui a vécu parmi les moines orientaux et auteur lui-même, au début du V^e siècle, de célèbres *Entretiens avec les Pères d'Egypte*.

Ainsi, le monachisme médiéval a-t-il hérité et va-t-il orchestrer un triple modèle culturel (biblique, patristique, protomonastique) de la *peregrinatio ascetica*. Comment le fit-il fructifier en quelque six siècles? Disons d'emblée, non sans risque de systématisation, qu'on est passé d'un sens réaliste du vocable a une signification métaphorique – le pèlerinage intérieur – selon une trajectoire que Dom Leclercq a ramassé en une formule saisissante:

„On avait jadis pratiqué une *stabilitas in peregrinatione*, on découvrait maintenant une *peregrinatio in stabilitate*"[3].

Selon un processus d'intériorisation de la spiritualité dont André Vauchez fournit d'autres exemples dans une excellente synthèse (1994), à une forme d'ascèse qui se traduisait par un déplacement (voire des errances) corporels, a succédé peu à peu une attitude purement spirituelle, l'important n'étant plus tellement de sortir physiquement de son pays, mais de sortir de soi. On pouvait dès lors rester stable et garder un esprit d'exilé.

En pleine Renaissance, le prince des humanistes européens, Erasme de Rotterdam, dont l'antimonachisme est d'ailleurs notoire, est un bon témoin de cette évolution sémantique effectuée par les milieux monastiques médiévaux. Précepteur, Instituteur de l'Europe ayant des correspondants jusqu'aux quatre coins de cet ensemble géo-politique en voie de fragmentation, le rotterdamois (tellement européen avant la lettre qu'on a cru pouvoir donner son nom – ERASMUS – à un programme d'échanges intellectuels financé par l'Union européenne) est célébré à l'envi pour son oecuménisme religieux et son esprit cosmopolite. À preuve, son mot célèbre à un correspondant: „je voudrais être citoyen du monde". Le problème c'est que l'on oublie le plus souvent de citer le reste de la formule de ce „déraciné volontaire". D'où le risque d'anachronisme, voire de contresens sur sa pensée la plus profonde. Voici le passage in extenso:

„Je voudrais être citoyen du monde, compatriote de tous ou plutôt étranger (*peregrinus magis*). Puisse-t-il m'arriver d'être mis au nombre des citoyens du ciel, car c'est ce vers quoi je suis tendu"[4].

3. Du VI^e au XII^e siècle: permanence et évolution

Fréquemment assimilée, dans les textes, à la vocation monastique, la vocation pérégrinante s'est historiquement manifestée sous deux formes: l'érémitisme et la prédication.

Solitude et pérégrination.

Quelles étaient les motivations des moines celtes venus par vagues d'Irlande sur le Continent durant le VII^e siècle? Quel sens donner à cette „invasion monastique" des religieux, appelés aussi colombaniens, du nom du plus réputé d'entre eux: saint Colomban de Bangor? Paradoxalement, l'exil volontaire loin de la terre natale, leurs errances dans la Gaule du Nord entre Seine, Loire et Rhin s'expliquent par une recherche forcenée de la solitude. Elle est même la forme que prend chez eux l'idéal monastique de la vie solitaire.

Dans le sillage direct du paléomonachisme, la *peregrinatio* est un moyen de s'isoler de la société des hommes, dans un maximum d'ascèse. Solitude et ascèse s'obtenaient par l'exil, par une rupture radicale de tous les liens qui les rattachaient

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

à leur clan. L'exil volontaire prit pour certains la forme d'une pérégrination nautique quasi permanente à la recherche d'îles solitaires. Ainsi le récit de la *Navigation de saint Brendan*, un des „best-sellers" du Moyen Age. Ce moine s'y présente comme un exilé volontaire et perpétuel: „nous avons décidé de pérégriner tous les jours de notre vie" (cf. J. Le Goff, 1980; J. Leclercq, 1951). Dans son odyssée maritime, il va d'île en île, rencontrant monstres et merveilles. Il évite l'île d'Enfer et aborde finalement à l'île du Paradis. Brendan et ses émules ont écrit un grand chapitre de l'anthropologie historique du désert maritime. Pour ces moines celtes, „qui souhaitaient trouver le désert dans la mer infranchissable", comme le dit la *Vita* de l'un d'entre eux à l'extrême fin du VI^e^ siècle, l'Océan avec ses risques et ses périls, le dénument qu'il impose, a remplacé le désert d'Egypte.

Mais quelles que soient les modalités pratiques, un même bienfait spirituel est espéré: „la liberté du désert", comme l'écrit l'auteur de la *Vita Columbani*. Les *Vies* de ces moines du Haut Moyen Age présentent une démarche constante: chercher plus de liberté spirituelle, non dans l'indépendance mais dans une soumission plus spontanée aux commandements divins. Etonnant praticien d'une forme d'ascèse permanente et de vie contemplative offrant le paradoxe d'une stabilité dans le mouvement, Colomban est le témoin par excellence de cette *peregrinatio*, phase intermédiaire entre une première période cénobitique sur sa terre natale d'Irlande et l'aboutissement du cycle dans un ermitage de l'Italie du nord (Bobio). Le mouvement perpétuel d'une pérégrination, de Luxeuil dans les Vosges à Nantes sur l'Océan atlantique et de Nantes à Coblence sur le Rhin, avant le terminus italien, portait en lui une dynamique de prédication qui contribua à rendre populaire, dans les campagnes, la religion chrétienne.

Pérégrination et Prédication.

Appelés à une vocation de vie errante, recherchant parfois le martyre, les moines colombaniens furent-ils des missionnaires? Le débat n'est pas tranché entre spécialistes. En tout cas, ce n'est pas pour devenir missionnaires qu'ils s'expatriaient: on a pu écrire de saint Colomban qu'il avait été „un missionnaire malgré lui", quand chassé de son abbaye de Luxeuil, il ne pouvait plus être moine. Pour lui comme pour tous les autres colombaniens, la pérégrination est quelque chose de tout à fait différent du travail missionnaire. Les ascètes celtiques, dont on a retrouvé les bâtons et les cloches dans les régions inhabitées d'Islande n'y étaient point partis pour convertir mais pour être *peregrini*, c'est-à-dire pour vivre en exil. Le VII^e^ siècle monastique est avant tout la belle époque de l'exil par ascèse. Pour les moines celtes, débarqués sur le Continent, la prédication missionnaire n'a été dans leur vie que la conséquence occasionnelle et intermittente d'une entreprise dont le but était ascétique: comme dans le paléomonachisme dont ils s'inspiraient, la pérégrination restait primordialement pour eux une forme de solitude avec Dieu dans la pénitence. La „mission" au sens contemporain du terme, quand elle se produisit, ne vint que par surcroît, étant tout le contraire d'une oeuvre programmée.

Voies nouvelles de la *peregrinatio*.

Il n'y eut évidemment pas de renversement brutal de perspective quant à la *peregrinatio ascetica* monastique dans l'Europe occidentale. Le thème de l'exil volontaire et de l'errance pénitentielle reste fréquent dans les *Vies* de nombreux moines des XI^e^ – XII^e^ siècles. Cette pratique est même encouragée et comme fortifiée par l'exemple des moines grecs et arméniens „établis" au nord et au sud des Alpes (*Le Millénaire du Mont Athos*, 1963, pp. 197 – 201), mais aussi par la vogue inouïe des pèlerinages aux lieux saints de la Chrétienté: Jérusalem, Rome, Saint Jacques de Compostelle pour ne citer que les trois plus prestigieux.

Pourtant, malgré cette popularité du pèlerinage et l'engouement pour la quête des reliques et le voyage que suscitent les Croisades – cette forme paroxystique et dévoyée du pèlerinage de dévotion[5] – on observe en même temps, vers le XII^e^ siècle, de la part de plusieures et importantes figures monastiques, des mises en garde

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

ou une prise de conscience croissante de ce que la véritable *peregrinatio* se trouvait, pour le moine, en lui-même et non dans le lointain pèlerinage. Des voix critiques s'élèvent et démontrent que dans nombre de cas, le pèlerinage cause plutôt un dommage spirituel qu'un bien.

„De plus en plus, on pense que celui qui s'est fixé dans la vie monastique ne doit plus voyager hors du cloître pour le motif ascétique de pérégrination. Saint Anselme décourage chez les moines tout désir de partir pour la Terre sainte, fût-ce pour aider la Croisade. Les bienfaits spirituels de l'exil volontaire, on les trouve mieux sans quitter le monastère" (J. Leclerq, 1964, p. 81).

Nombreux sont les récits édifiants mis alors en circulation à des fins pédagogiques et qui visent à rendre sensible l'opposition entre les vertus sédentaires du monachisme et les exploits pèlerins. En voici un parmi cent autres: un chevalier avait quitté sa famille pour aller en croisé vers le Saint Sépulcre. Un père abbè lui fait alors comprendre „par quelle voie meilleure l'on tend vers la Jérusalem céleste". Il est plus important, lui dit-il, de se crucifier soi-même que de coudre une croix sur ses vêtements. Convaincu par les exhortations de l'Abbé et suivant l'exemple du patriarche Abraham, le chevalier „fait remise à Dieu de lui-même, de ce qu'il possède; sortant de sa terre, de sa famille et de la maison de son père, il reçoit l'habit blanc que portent les cisterciens" (G. Constable, 1977, pp. 19-20)[6].

Sur le thème de la *peregrinatio* intérieure, comme d'ailleurs sur plusieurs autres, saint Bernard, le grand homme de la famille monastique cistercienne, est intarissable tant dans ses sermons que dans sa correspondance. Voici en quels termes il résume à un Abbé d'une abbaye-fille de Citeaux ses démarches pour faire revenir du pèlerinage lointain l'un de ses moines qui s'y était laissé entraîner:

„Le but des moines est de rechercher non la Jérusalem terrestre mais la céleste, et cela non pas en avançant avec leurs pieds au lointain pèlerinage, mais en progressant avec leur coeur à l'intérieur du monastère"[7].

Cluny, le grand ordre rival, n'était pas en reste sur le sujet. Pierre le Vénérable, son dernier abbé prestigieux, qui refusa de visiter la Terre sainte à cause de son statut de moine, rapporte de nombreuses histoires dans son livre *De miraculis*. La plupart reflètent la réaction de l'abbé de Cluny contre la matérialisation croissante du pèlerinage à son époque. Il développe en particulier l'idée que le pèlerinage ne pouvait pas, par lui-même, sauver un pêcheur.

Au niveau de la littérature de spiritualité, à dominante monastique, on constate donc au tournant des XI^e - XII^e siècles un recentrage sur l'intériorité du thème traditionnel de la *peregrinatio*. Qu'en est-il dans la réalité vécue de deux phénomènes qui représentent les formes extrêmes du monachisme, à savoir l'érémitisme et la réclusion qui connaissent, en ce même XII^e siècle, un essor foudroyant au point d'apparaître „comme une alternative à la vie monastique"? (A. Vauchez, 1994, p. 82).

II – Ermites et reclus au Moyen Age

Partons du fait brut qui s'impose dans sa massivité quantitative: malgré l'emprise du cénobitisme occidental, où triomphe la règle de saint Benoît qui, sans interdire l'anachorétisme, le réserve „au compte goutte" (A. de Vogüé, 1975, p. 530)[8] à une petite élite de moines confirmés et expérimentés, ermitages et reclusoirs poussent comme champignons dans l'Europe chrétienne à la fin du XI^e siècle et dans les premières décennies du suivant. Ils constituent une des manifestations les plus éclatantes de ce qu'André Vauchez appelle „la religion des temps nouveaux". Alors que les reclus disparaissent progressivement mais définitivement entre la fin du XV^e et le début du XVI^e siècle, l'érémitisme après une éclipse vers le même temps connut en France un nouvel âge d'or dont il a été question dans l'atelier[9].

A-L'Erémitisme médiéval

1) Pourquoi devient-on ermite?

Le mouvement érémitique est parti d'Italie autour de l'an mille avec saint Romuald, fondateur des Camaldules, que précéda de peu, en

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Calabre, l'ascète saint Nil. Cette origine géographique n'a rien qui puisse vraiment surprendre: par l'Italie du Sud, les influences byzantines n'ont cessé d'irriguer l'Occident en dépit des incompréhensions doctrinales et institutionnelles croissantes entre Rome et Constantinople et culminant dans la rupture de 1054. Parmi ces influences, il y avait la tradition des Pères du désert, demeurée très vivante dans l'Orient chrétien. A l'imitation des ascètes de la Thébaïde, saint Nil poussa aux extrêmes une pratique traditionnelle, qui unissait la volonté de rencontrer Dieu dans la solitude à la volonté de mener un genre de vie très rigoureux. En second lieu, la tradition des Pères du désert, transmise aux Latins via Byzance retrouve sa pleine force d'attraction en Occident à cause des transformations économiques et sociales.

Reprise du grand commerce, relance des villes et des bourgs, croissance de la masse monétaire, établissement des seigneuries, développement du groupe social des chevaliers, transformation du servage, naissance du village et de la paroisse sont les phénomènes socio-économiques caractéristiques de la fin du X^e siècle et de tout le XI^e siècle. Mais „dans tous ces faits de civilisation, c'est la question de l'argent qui a eu le plus de retentissement sur la pratique de la religion chrétienne" (M. Parisse, 1993, p. 141). Monastères et chapitres, seigneurs de la terre dont ils étaient les propriétaires et les exploitants, eurent tendance à accroître la richesse de leur communauté de vie, à se préoccuper de plus en plus de gestion et d'argent. Etroitement mêlés au monde de la féodalité, ils se trouvaient au coeur même de l'économie rurale et urbaine en expansion. On assiste à une sécularisation de fait du monachisme.

Ce n'est pas un hasard si les premières et radicales réactions contre une telle évolution vinrent des pays précocement touchés par le renouveau commercial, c'est-à-dire l'Italie et la Provence. Par une volte-face „typique de la mentalité médiévale", certains milieux (aristocratie et gens des villes), premiers bénéficiaires de ces développements de l'économie d'échanges et de l'essor urbain, „brûlèrent ce qu'ils avaient adoré et passèrent de l'opulence à l'extrême dénuement, de la vie sociale à l'anachorétisme" (A. Vanchez, 1994, p. 82).

Ces aspects économiques et sociaux de l'érémitisme aux deux premiers siècles de son essor ont été analysés par un grand médiéviste belge, L. Génicot. Remis dans ce contexte, l'érémitisme et, dans une moindre mesure, la réclusion apparaissaient comme une adaptation à une économie de transition qui n'est plus strictement rurale, mis qui n'est pas encore totalement commerciale. Ou, pour le dire avec les mots de l'auteur:

„Au XI^e siècle, les villes devenaient suffisamment importantes et bruyantes pour détourner d'elles des âmes religieuses; elles ne l'étaient pas encore assez pour poser des problèmes spirituels si graves que les meilleurs[10] décidassent de se consacrer à l'apostolat des masses urbaines (L. Génicot, 1962, p. 69).

À côté d'un recrutement laïc des ermites et des reclus, il y a aussi – en grand nombre – des membres du clergé séculier, révoltés de voir tant de leus confrères, complètement réfractaires à toute réforme. Aussi les voit-on quitter leurs communautés sacerdotales ou leurs chapitres peu fervents ou carrément corrompus par la simonie ou le nicolaïsme (en termes d'aujourd'hui, l'argent et le sexe) pour se retirer dans les forêts, les landes ou les marais, lieux d'élection des solitaires. Au début du XI^e siècle, cet érémitisme clérical, connut un développement spectaculaire dans la France de l'Ouest, dans le Limousin et la Lotharingie.

2) Caractéristiques et originalité de la vie érémitique au Moyen Age.

Les ermites sont avant tout des pénitents qui veulent toujours plus de solitude et d'ascèse. L'ermite habite parfois une maisonnette, mais le plus souvent il se construit une hutte de branchages ou bien il se terre dans une grotte, en recherchant des lieux estimés spécialement inhumains. Sa nourriture consiste en oeufs, laitages et quelques légumes; il ne consomme ni vin, ni viande. Par nécessité et par vocation, l'er-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

mite travaille de ses mains: il jardine, fait un peu d'élevage, tresse des corbeilles comme les Pères d'Egypte.

Sa tenue vestimentaire est souvent fruste, volontairement négligée, grossière sinon repoussante: tunique de peau trouée, cape, vêtement de laine écrue dure à la peau, barbe broussailleuse. Il se déplace pieds-nus, sur un âne s'il le faut, mais jamais à cheval: toutes ses façons d'être et de se comporter traduisent le refus, la rupture avec le monde policé qu'il s'agit de fuir pour faire son salut et contribuer, par la prière et la pénitence, à celui des autres restés dans le siècle.

Dans sa recherche accrue de solitude, l'ermite n'est pourtant jamais vraiment seul. Il attire tout normalement à lui des disciples et fonde fréquemment une communauté religieuse, rassemblée autour d'un lieu de culte. Profane ou hagiographique, la littérature le dépeint prodiguant conseils, paroles de réconfort ou pieux entretiens aux habitants des environs, vite avertis de l'existence du saint homme de Dieu. Il n'est pas rare que les plus renommés parmi cette phalange bigarrée reçoivent la visite des rois.

Très loin d'être inculte, il lit et récite quotidiennement le *Psautier*, médite la *Bible*, dit la messe s'il est prêtre... et s'il a des chaussures![11] Leur mobilité et leur liberté de comportement permettaient aux ermites d'exercer un apostolat très diversifié, allant de l'accueil des voyageurs à la prédication populaire. Ainsi, ces *Wanderprediger*, tel Robert d'Arbrissel le plus étonnant d'entre eux, qui sillonnaient la France de l'Ouest au début du XII[e] siècle, suivis par des bandes de fidèles, hommes et femmes mêlés, transportés par leur parole de feu (J. Dalarun, 1986 et 1984, pp. 1140 – 1160). Malgré des comportements originaux et quelques outrances dans leurs réactions de prophètes et/ou de mystiques contre les faiblesses de l'Institution, ils sont demeurés dans les cadres de l'Eglise. On ne compte guère d'hérétiques parmi les ermites. Mais comme la majorité d'entre eux étaient des clercs instruits, il n'y eut pas de dérapage d'hétérodoxie. Deux des plus célèbres parmi les figures érémitiques médiévales, Robert d'Arbrissel, Norbert de Xanten reçurent même l'appui de la papauté pour leur prédication errante.

Il est impossible de réduire à l'unité le monde très divers de l'érémitisme, ne serait-ce que parce que le plus grand nombre a disparu sans laisser de traces écrites ou archéologiques. Il semble pourtant, d'après les monographies les plus récentes, qu'il y a un schéma général (idéal-typique en quelque sorte) d'évolution qui va de la phase individuelle, généralement de courte durée à des formes de cénobitisme, à échelle restreinte, assez libre et plutôt rural, en contraste ou en opposition au cénobitisme urbain, discipliné et pléthorique des ordres anciens, bénédictins noirs de Cluny ou blancs de Citeaux. À côté de quelques atypiques, tel Pierre l'Ermite prêcheur de la première croisade ou d'autres voués à l'hospitalité des voyageurs, commerçants ou pèlerins, dans leur ermitage installé le long des grands axes terrestres ou fluviaux de circulation, beaucoup opérèrent des fondations, monastiques ou canoniales, d'un style nouveau.

- La congrégation de Grandmont fondée par l'ermite Etienne de Muret. Selon les consignes du père fondateur, les grandmontains se firent les champions d'une pauvreté sans compromission: des limites strictes furent imposées à la propriété collective de chaque monastère. Autre nouveauté par rapport aux grandes machines fortement hiérarchisées de Cluny ou de Citeaux: les frères convers, c'est-à-dire les laïcs, avaient la prépondérance sur les moines dans le gouvernement de l'ordre.

- A Fontevraud, sur la Loire près de Saumur, Robert d'Arbrissel, humble parmi les humbles, qui avait voulu faire son salut par la confrontation permanente avec la tentation féminine, créa un monastère double dirigé par une abbesse. Son testament spirituel se résumait en deux dispositions: il demandait aux frères d'être toujours au service des servantes de Jésus Christ et aux soeurs de ne rien modifier sans l'accord des frères. Sont utopie était donc une communauté égalitaire, formée de deux groupes malgré tout assez indépendants l'un de l'autre. En fait, l'intention première du père fondateur fut peu à

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

peu oubliée et Fontevraud devint de plus en plus un ordre de jeunes femmes nobles, dirigé par une abbesse toute puissante sans que les frères, contrairement au testament de Robert, aient véritablement voix au chapitre.

La seule fondation érémitique qui connut un succès durable jusqu'aujourd'hui et marqua en profondeur la spiritualité médiévale, fut l'ordre des Chartreux fondé à la fin du XI^e siècle par saint Bruno, ci-devant chanoine de Reims et écolâtre (responsable) des écoles de la ville. Après une expérience de vie solitaire, il se retira avec quelques compagnons dans la vallée sauvage de la Chartreuse, près de Grenoble. C'est là qu'il élabora un genre de vie original faisant largement droit à la vocation érémitique: existence isolée des clercs, vêtus de blanc, dans une petite cellule (une chambre, un atelier à côté d'un jardinet). Ces religieux se retrouvent pour l'office en commun des matines et des vêpres. Les dimanches et jours de fête, messe et repas réunissent ces moines-ermites, qui ont l'autorisation d'échanger enfin quelques mots. Un prieur surveille la gestion du monastère.

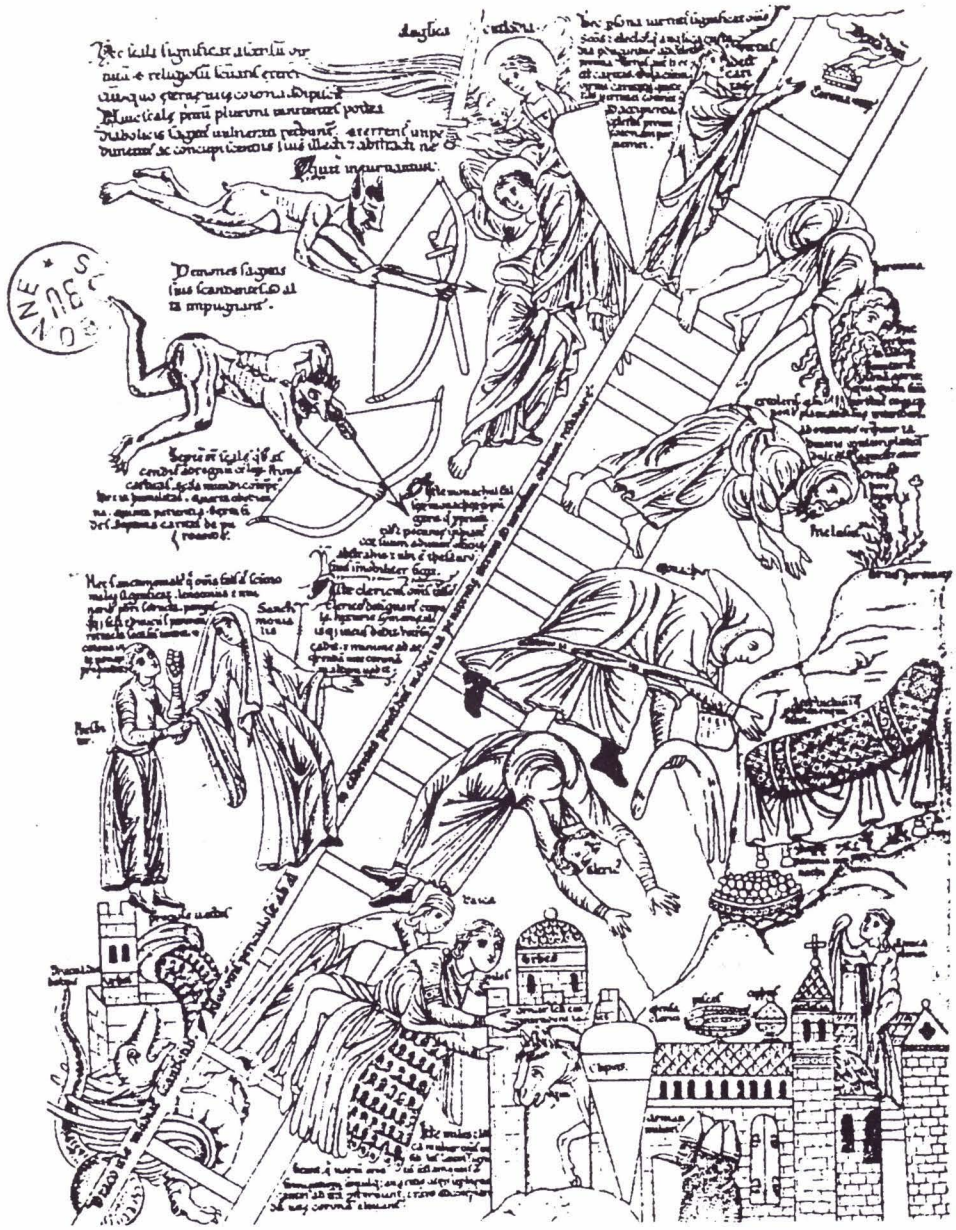
La maître-mot est: solitude. Autres traits essentiels: rupture totale avec le monde et vie de pénitence très sévère, silence perpétuel et recherche de l'union à Dieu par la contemplation, pauvreté individuelle totale. „Nul angélisme cependant dans cette spiritualité: le moine-ermite subvient lui-même à ses besoins et travaille de ses mains" (A. Vauchez, 1994, p. 85), en jardinant et en copiant des manuscrits.

L'institution de saint Bruno concilie donc adroitement l'idéal érémitique (avec son désir d'absolue solitude) et les contraintes de la vie de groupe. Bruno, quant à lui, ne put s'y résoudre: six ans après la fondation de la grande Chartreuse, c'est-à-dire en 1090, il se trouve en Italie, terre natale des moines et des ermites d'Occident. Il s'enfonce toujours plus loin, en Calabre et fin 1091, à Santa Maria delle Torre, il retrouve le silence total du désert juqu'à sa mort le 6 octobre 1101.

On a maintes fois souligné l'importance des Chartreux dans l'histoire de la spiritualité chrétienne et des représentations de l'imaginaire religieux: ils sont dans le droit fil de l'érémitisme du temps; ils en représentent un des aboutissements les plus remarquables. Assez réservée à l'égard de la liturgie, des grandes émotions collectives du culte que les bénédictins clunisiens avaient mis au centre de la vie monacale, „la spiritualité des Chartreux est l'expression d'une nouvelle mentalité, plus individualiste, orientée vers des expériences personnelles plus libres, caractérisée par l'acquisition d'une vie religieuse intime" (A. Vauchez, 1994, pp. 85 – 86). La réussite éclatante de Bruno est emblématique d'un mouvement, aux germinations un peu folles, occasion du scandale réprobateur par le clergé du temps mais tout compte fait „par ses vagues de plus en plus larges, profond modificateur des mentalités religieuses du Moyen Age". En effet, ce qui se profile avec l'érémitisme, c'est une nouvelle manière de vivre la vieille religion: le salut des croyants n'est plus suspendu à des médiations humaines, celles du groupe fortement structuré ou de l'organisme sacramentaire qui enserre chaque moment ou état des individus. La pratique des observances, la religion des oeuvres sont relativisées, „chacun pouvant en son particulier rencontrer le Christ sauveur au plus intime de soi-même" [12].

Autre trait original: l'intériorisation de la vie de religion n'est pas réservée aux moines ou aux clercs. Les laïcs, le tout venant des fidèles peut y avoir accès... Dans une société médiévale où la mobilité sociale est quasi inexistante – voyez la trifonctionalité repérée par Dumézil („oratores, milites, laboratores") et les distinctions entre les différentes catégories ecclésiastiques au sein du groupe des oratores -, l'érémitisme a introduit un ferment de subvertion, à tout le moins un décloisonnement, voire un dépassement gros de conséquences pour l'avenir. On n'en est pas encore au fameux *monachatus non est pietas* („le monachisme n'est pas la piété") d'Erasme et de l'humanisme contestataire et individualiste. Mais cette promotion religieuse du laïcat médiéval en annonce d'autres, beaucoup plus séculières celles-là. En tout cas, il me paraît significatif de

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro



L'Échelle céleste (*Allégories et symboles de l'Hortus Deliciarum*, éd. par G. Cames, Leiden 1971, Pl. XIVIII). La main divine, brandissant la couronne sort des nues. Au sommet de l'échelle, l'ermite pieds nus, court-vêtu, la barbe en friche. Il est précipité dans l'enfer parce qu'il regrette son jardin. Au deuxième degré des états de perfection, le reclus, pieds nus lui aussi,mais au vêtement plus long, la tête couverte et la barbe plus soignée. Il perd le salut parce qu'il pense à sa couche. Il précède le moine, le clerc et le laïc.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

cette étrangeté, paradoxalement féconde jusqu'en son service d'humanité, qu'un Erasme, si dur pour le monachisme de son temps avant même l'explosion du luthéranisme, n'a jamais un mot de critique sur les Chartreux dont il loue et met en scène dans les *Colloques* la piété et la science, ce qui constitue pour lui le *nec plus ultra*, la quintessence du christianisme en esprit et en vérité.

L'érémitisme en Occident, au temps des grandes eaux du Moyen Age, ce XII[e] siècle où l'on assiste à une Renaissance, à un retour aux sources profanes et sacrées de l'Antiquité, illustre magnifiquement le passage de l'objectif au subjectif, l'avènement en quelque manière du sujet croyant, constitutif d'une sensibilité religieuse en voie de renouvellement profond. La valeur pénitentielle de son choix traduit, chez l'ermite, une profonde exigence d'apostolat (donc de communication), apostolat temporaire et itinérant dont les occasions sont multiples dans une société très mobile, mais qui constitue une force de rupture au regard d'institutions ecclésiales fondées sur *la stabilitas* et l'*obedientia*. En affaiblissant les institutions communautaires traditionnelles, en relativisant leur aura et leur monopole à dire et à faire la perfection chrétienne, l'érémitisme est directement à l'origine des Ordres mendiants dans lesquels la vie commune s'appuie sur une absolue pauvretté individuelle et collective[13].

B – Reclus et recluses au Moyen Age

A l'encontre des visions romantiques, popularisées au premier chef par Victor Hugo dans son roman *Notre Dame de Paris*, avec son personnage de recluse qui inspire l'horreur et la pitié, les études historiques les plus récentes posent qu'au temps de son plus haut éclat (XII[e]-XV[e] s.), „la réclusion dans l'Occident médiéval n'était pas une curiosité, mais une institution" (P. L'Hermite-Leclercq, 1994, p. 204)[14]. Dans un répertoire des établissements religieux de Rome dressé vers 1320, sont citées 260 recluses, bien distinguées des religieuses. A peu près à la même époque, Lyon ne compte pas moins de onze recluseries, pour ne rien dire de bourgs plus modestes sur toute l'étendue de la chrétienté. Bref, les travaux des médiévistes concordent: figure familière et populaire, le reclus et plus fréquemment encore la recluse apparaissent comme les fonctionnaires de la prière et de la pénitence. On attend d'eux des services: ils ont en charge la protection de la ville, du Royaume et de l'Eglise. Du sein même de leur exil volontaire dans l'enfermement, au coeur de leur retraite, morts au monde et à ses activités, ils exercent une fonction sociale, éminente et en tout cas reconnue, qui vérifie au plus près le titre, emblématique et paradoxal, de notre atelier.

Sauf en Angleterre, où l'emporte le patronat aristocratique[15], la plupart des reclusoirs du bas Moyen Age relèvent des gouvernements municipaux. L'institution est l'aboutissement d'un pacte implicite ou explicite entre la ville et son reclus, assez représentatif d'un schéma don/contre-don de type „maussien". A Saint-Flour, la recluse, recrutée par le Magistrat de la cité après enquête de moràlité, dépend ensuite de l'institution municipale: nourriture, vêtements, menus cadeaux, frais de santé jusqu'au suaire terminal, la municipalité s'occupe de tout. Sa logette est située sur une pile de pont, en un point stratégique pour la cité[16].

À Florence également, on observe ce type de situation pour les reclusoirs municipaux. La localisation d'autres sites permet de vérifier la signification sociale du phénomène de la réclusion. Renonçant radicalement au monde, reclus et recluses restent au service de la communauté des habitants, jouant un rôle de protecteurs spirituels de la cité. D'où leur installation fréquente sur les lieux urbains périlleux, par exemple les portes, qui sont les points vitaux de l'espace urbain fortifié, piles de pont parce que le reclus est appelé à remplir sa faction de surveillance spirituelle, inséré qu'il est dans le système de fortification, mais aussi parce que, avec l'oratoire du saint protecteur bâti sur le parapet ou face à la statue de la Vierge placée au faîte de l'arche médiane, le reclusoir a une fonction conjuratoire, le franchissement de l'eau présentant toujours dans les sociétés anciennes un danger spéci-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

fique. Fréquemment aussi, les maisonnettes jouxtent les hôpitaux, les léproseries, les cimetières ou sont accolées au flanc nord des églises. Dans ce cas, la logette est percée obliquement d'une ouverture étroite, „l'hagioscope", laissant au reclus toute possibilité de suivre l'office et en particulier d'assouvir la pulsion scopique d'adorer l'hostie consacrée, qui caractérise la piété médiévale et se trouve valorisée par le rite de l'élévation des espèces eucharistiques.

Des nécessités économiques – dépendance totale d'autrui pour leur subsistance – expliquent en partie que reclus et recluses soient installés en si grand nombre au coeur des villes, sans même parler des raisons de protection et de sauvegarde physiques pour les recluses. Mais le choix des lieux que nous venons d'énumérer n'est-il pas également révélateur du réseau spécifique de sociabilité où ces retirés volontaires inscrivrent leur pèlerinage de vie humaine? „Le reclus ne s'exclut pas, au contraire il s'inclut" (P. L'Hermite-Leclercq, 1994, p. 208)[17] dans un reclusoir qui constituait un des éléments les plus variés du paysage urbain médiéval.

Et certes, „le rite de passage" qui marque l'entrée en réclusion, identique à un rite funèbre avec messe de Requiem obligée, absoute, réception du sacrement de l'extrême-onction, constitue une scénographie de „mise à mort symbolique". De fait, précise le pontifical d'Exeter, qui détaille minutieusement les rubriques, c'est-à-dire les phases du cérémonial solennel d'enfermement, après la bénédiction des murs de la cellule par l'évêque, le mort-vivant s'allonge dans la fosse qui y est creusée. Le prélat jette sur son corps un peu de terre en récitant la formule conclusive du rite des funérailles: „*In paradisum deducant te angeli*" („que les anges te conduisent au ciel"). Puis l'évêque sort et mure la porte. Jamais, peut-on dire, l'Eglise n'était allée aussi loin dans l'exaltation de „la mort au monde".

Mais aussitôt terminée cette macabre mise en scène, le reclus ou la recluse se relèvent pour mener la vie de tous les jours. De fait, par la fenestrelle où l'iconographie (D. Russo, 1985, pp. 57-61) se plait (est-ce un hasard?) à le/la représenter en conversation avec des passants de la cité ou d'ailleurs, la communication, des échanges avec le monde subsistent pour „le reclus ordinaire" à situer, dans une typologie commode, entre „le reclus-héros" et „l'anti-héros" dont fait grand usage l'hagiographie chrétienne[18].

Outre la prise en charge spirituelle de la communauté urbaine par la prière et l'ascèse, le reclus de base rendait d'autres services, très concrets: distribution de conseils, de consolations diverses, du surplus de nourriture pour „soulager la faim des nuées d'enfants qui se bousculaient à la fenestrelle, voire – bien que la règle l'interdise – leur «apprendre les lettres», quand il les connaissait" (P. L'Hermite-Leclercq, 1994, p. 216)[19].

Pourquoi la réclusion fut-elle un phénomène majoritairement féminin? Sans négliger le fait que cet état de vie correspondait aux idéaux ambiants de soumission et de confinement à la maison dont la femme médiévale est investie, Paulette L'Hermite-Leclercq[20] avance une réponse qui ne manque pas de pertinence: publiquement vénérée, la réclusion rendait à de nombreuses femmes, blessées par la vie ou en situation de précarité sociale, une dignité de vie car elle leur conférait une fonction dans la société. Cas limites, bien sûr, mais néanmoins paradigmatiques[21] de l'inépuisable fécondité du „désert" qu'a tenté de suggérer notre mise en perspective historique.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Notes

1. Autre étymologie selon Ernout et Meillet (1967, p. 498): *per-pero*, adj. indo-eureopéen „lointain", *peregre*, en terre éloignée.

2. Jusqu'à la fin du VI[e] siècle, le pèlerin est désigné par une périphrase: „celui qui visite les lieux saints" (*visitare loca sacra*). Voyez le titre du plus ancien „guide" du voyageur en terre sainte: *Itinerarium Etheriae* et non pas *Peregrinatio Etheriae*.

3. Répétée à satiété par l'auteur (Dom Jean Leclercq, 1961 et 1965).

4. Ep. n° 1314, à Ulrich Zwingli (1522), dans P.S. Allen (1924, p. 129), II. 2-3.

5. Le lien est puissamment établi par Alphonse Dupront (1987).

6. Nous sommes très redevables à cet article pour le traitement de toute la séquence.

7. Ep. 399, Éditions Mabillon, I, 717 C.

8. Sur le sujet de l'érémitisme et de la réclusion, la bibliographie est très copieuse. Parmi les Encyclopédies religieuses, consulter: *Dizionario degli Instituti di Perfezione*, Roma, Éd. Paorline, depuis 1974, 8 (sur 10) vol. parus de A à Spi (1988); *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique* (DSAM), art. „Érémitisme", col. 936 - 982; *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique* (DHGE), art. „Ermites", col. 766 - 787. Entre autres livres, généraux ou plus pointus, citons Peter F. Anson, 1967, *Partir au désert. Vingt siècles d'érémitisme*, Paris; Serge Bonnet O.P., 1980, *Les Ermites*, Paris; Alain Saint-Saëns, 1993, *La nostalgie du désert. L'idéal érémitique en Castille au siècle d'or*, San Francisco; Une soeur ermite, 1980, *La lutte de la contemplation. La vie monastique au désert aujourd'hui*, Paris, coll. Christus, Essais n. 53.

9. Voir supra D. Fabre, p. 10 - 23.

10. C'est-à-dire les ordres mendiants du XIII[e] siècle, dominicains et franciscains.

11. Voir la *Vie d'Etienne d'Obazine*: cela arrivait souvent. Ou bien, ils en empreuntent et les rendent une fois la messe dite. Épisodes rapportés par M. Parisse (1993, p. 145, note 27).

12. Nous conseillons vivement la lecture des deux pages 85 et 86, d'André Vauchez (1994): il y exprime finement l'importance décisive du moment érémitique, véritable *kairos* psycho-religieux, dans l'histoire complexe des formes et des représentations chrétiennes occidentales.

13. Très emblématiques de la situation paradoxale de l'ermite, étranger autochtone, nous apparaissent la figure et l'oeuvre de Pierre Damien au XI[e] siècle. Voyez l'anthologie de cinq écrits dont le premier, „Dominus vobiscum à l'ermite Léon", a été rendu par le traducteur de façon heureuse: „Seul et ensemble", in Pierre Damien (1992).

14. Développements plus substantiels dans Paulette l'Hermite-Leclercq (1988).

15. Remarquablement étudiee par Ann K. Waren (1985).

16. Le cas de Saint-Flour, bien documenté, est l'objet des savantes analyses de P. l'Hermite-Leclercq (1988, pp. 244 - 248).

17. Dans son important article (1988), P. L'Hermite-Leclercq donne un exemple suggestif de la solidarité du dedans et du dehors, de l'osmose entre le reclus „fonctionnaire viager de la ville préposé à l'oraison" et les principaux magistrats de la cité. Après son investiture, le conseil élu pour l'année vient en corps constitué au reclusoir „pour offrir à son titulaire deux pichets de vin, trinquer et rompre le pain avec lui sur l'entablement de la fenestrelle", se plaçant en quelque sorte sous la protection du titulaire de la recluserie dressée sur le pont sainte Christine, lequel enjambe l'Ande, affluent du Lot (p. 247).

18 Le document le plus éclairant et de bon aloi est ici: Aelred de Rievaulx (1961).

19. Autre trace d'autochtonie dans un cadre d'apparente étrangeté, cet adage, repris, sous forme de rail-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

lerie, par une des premières règles de la réclusion anglaise: „Si vous voulez savoir les derniers potins, allez donc au moulin ou au reclusoir", cité dans P. L'Hermite-Leclercq (1988, p. 253).

20. Sur l'aspect spécifiquement féminin de la réclusion, voir l'étude fouillée de P. L'Hermitte-Leclercq (1986, pp. 135 - 154).

21. A l'encontre des réactions anachroniques de la sensibilité contemporaine, choquée par la privation définitive de la liberté et les excès masochistes de certaines pratiques, on observera les analogies symboliques que les intéressées et leur „public" pouvaient trouver, au Moyen Age, à l'étrange statut de recluse: le reclusoir comme „matrice obscure" où la mort se transmue en vie; assimilation vraisemblable, qu'on retrouve exprimée en un raccourci saisissant dans la liturgie orthodoxe, à la Vierge Marie temple mort-vivant de la kénose du Verbe, préfigurant la grotte sépulcrale où se prépare, trois jours durant, la surrection pascale. Ainsi est-on en mesure de repérer le fonctionnement d'un imaginaire médiéval aux prises avec la logique implacable du corps-tombeau.

Références bibliographiques

AELRED de Rievaulx, 1961, *La vie de recluse, la prière pastorale*, Paris, Sources chrétiennes 76.

ALLEN P.S., 1924, *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, t. 5, Oxford.

CONSTABLE G., 1977, «Monachisme et pèlerinage au moyen age», in *Revue historique*, t. 258.

DALARUN J. 1984, «Robert d'Abrissel et les femmes», *Annales ESC*, t. 39, pp. 1140-1160.

1986, *Robert d'Abrissel, fondateur de Fontevraud*, préface de G. Duby, Paris.

DAMIEN Pierre, 1992, *Du désert à l'action*, trad. Louis-A. Lassus; introd. A. Vauchez; annot., guides théol. et bibliques A.-G. Hamman, Paris.

DUPRONT A., 1987, *Du Sacré, croisade et pèlerinage; images et languages*, Paris, Gallimard.

ERNOUT, MEILLET, 1967, in *Dictionnaire étymologique de la Langue Française*, 4-e édition, Paris.

GÉNICOT L., 1962, «L'érémitisme dans son contexte économique et social», in *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII, Miscellaneo del centro di studii medioevali*, t. IV, La Mendola.

LECLERCQ J. Dom, 1951, «L'Univers religieux de saint Colomban et de Jonas de Bobio», in *Mélanges colombaniens*, Paris, pp. 15-30.

1961, *Études sur le vocabulaire monastique au Moyen Age*, Rome.

1964, *Aux sources de la spiritualité occidentale, I - Étapes et Constantes*, Paris.

1965, *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI et XII*, Milan.

LE GOFF J., 1980, «Le désert-forêt dans l'Occident médiéval», in *Traverses*, n. 19, pp. 22 - 33.

Le Millénaire du Mont Athos, 963 - 1963, 1963, Chevetogne, vol. I, pp. 197 - 201.

L'HERMITE-LECLERCQ P., 1986, in *La condicion de la mujer en la Edad Media*, Madrid, Éd. Universidad Complutense, pp. 135 - 154.

1988, «Le reclus dans la ville au bas Moyen Age», in *Journal des Savants*, juillet-août 1988, pp. 219 - 262.

1994, «La vie quotidienne des recluses», in *Moines et religieux au Moyen Age*, présenté par J. Berlioz, Paris.

PARISSE M., 1993, *Histoire du Christianisme*, t. V, Paris.

RUSSO D., 1985, «Le Corps des saints ermites en Italie centrale au XIV^e^ et XV^e^ siècles: étude d'iconographie», in *Médiévales*, 8 („Le Souci du corps"), pp. 57-61.

VAUCHEZ A., 1994, *La Spiritualité du Moyen Age occidental, VIII^e^ - XII^e^ siècles*, nouvelle éd. augmentée.

VOGÜÉ A. de, 1975, *La Règle de saint Benoît*, t. I, Paris.

WARREN A.K., 1985, *Anchorites and their patrons in medieval England*, Berkeley Los Angeles, Londres, Univ. of California Press.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Ex eremita episcopus
L'Ermite dans la *Patrologie latine* au premier Moyen Age

Ioan Pânzaru
Université de Bucarest, Faculté de Langues et Littératures Étrangères

On trouve souvent dans les martyrologes cette mention bizarre qui rappelle les formules modernes du succès: *ex eremita episcopus, ex anachorita patriarcha* etc. Ces mentions attirent notre attention pour deux motifs: d'une part, dans le monde moderne le succès s'arrache à force d'insistance, et non pas pour avoir fui le monde, tandis qu'à l'époque médiévale, dans ces cas du moins, l'inverse semble vrai; d'autre part, la retraite érémitique a lieu, à cette époque-là, en début de carrière d'un personnage qui par la suite sera appelé à de grands honneurs.

Cette tradition commence très tôt. Nous trouvons au IIe siècle saint Télesphore élu pape d'anachorète, qui édictera des règles très sévères pour les religieux. Polyeucte, un solitaire, châtré par sa propre volonté, occupa le siège patriarcal de Constantinople dans les années 60 du Xe siècle (Anastase le Bibliothécaire, *Interpretatio chronologiae S. Nicephori*, PL 129, col. 549). Un autre solitaire venu de Stoudion sera le patriarche Alexis, dans la première moitié du XIe siècle. Un autre encore, Michel Kérularios, dont la main était déformée en guise de croix.

Pour ce qui est du siège épiscopal, c'est le cas de saint Cuthbert, évêque de Lindisfarne; de saint Loup de Lyon; de saint Arnulfe de Metz. Guillaume de Flandre, anachorète de la Tourraine, sera patriarche de Jérusalem entre 1130 et 1145.

Saint Remacle fut tiré en 650 de la solitude par le roi Dagobert pour prendre l'évêché de Trier, et sollicita lui-même du roi Sigebert d'en être délivré (Sigebert de Gembloux, *Chronica*, PL 160, col. 750 B[1]). L'amour de la solitude est parfois si fort, qu'on cherche à l'expliquer par des légendes. Ainsi saint Robert vit le jour, dit-on, dans le désert, car sa mère étant en voyage n'eut pas le temps d'arriver en un endroit habité avant de lui donner la vie (Marbode de Rennes, *Vita S. Roberti*, PL 171). La naissance de saint Remi est annoncée dans une vision à un vieux solitaire du nom de Montanus, qui écoute les voix des anges déplorer la déréliction de l'église gauloise et raconter toute la généalogie de l'élu, fils et neveu d'évêques (Hincmar de Reims, *Vita S. Remigii*, PL 125, col. 1133). Remi est lui aussi un amant du désert, mais s'exerce en ville, car à peine l'école terminée il est élu, à vingt-deux ans, évêque de Reims. Désiré, futur abbé du Mont-Cassin, de la race des princes lombards, s'éloigne de sa famille encore très jeune, choisit la vie érémitique et devient le disciple d'un vieil anachorète, Santari, qui est tout étonné de se voir servir par un noble (Leo Marsicanus, *Chronica Casinensis*, PL 173, col. 715).

C'est vrai que l'on rencontre aussi la situation inverse, celle qui nous semble aujourd'hui la plus normale, où un évêque ou un aristocrate comblé de faveurs et ayant combattu pendant

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

une longue existence se retirent dans la solitude. C'est le cas de saint Blaise, évêque de Sébaste en Cappadoce (Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, t. I, p. 197). De même, à la fin du XI^e^ siècle, Honoire d'Autun renoncera à son évêché et se retirera dans la solitude. Un noble palatin comme Guillaume, prototype du Guillaume d'Orange des chansons de geste, finit par chercher l'isolement dans le désert. Nithard, neveu de Charlemagne, qui a consigné dans sa chronique les fameux *Serments de Strasbourg*, s'est retiré, vers 844, fatigué surtout par les haines de famille, dans la solitude, probablement dans un monastère (Paul Petau, *De Nithardo Caroli Magni nepote ac tota ejusdem Nithardi prosapia, Breve Syntagma*, PL 116, 41 A).

Certains documents médiévaux nous éclairent un peu là-dessus, en nous procurant l'intermédiaire entre la situation solitaire et celle de prince de l'Église: ce sont les chartes de fondation. Ces donations sont faites au profit de groupes dirigés par un ermite plus ou moins illustre. Dans les vies de certains saints nous constatons que la carrière du solitaire a lieu en fait dans un environnement social: le futur saint, encore enfant ou adolescent, devient le disciple d'un vieil anachorète; ensuite il s'installe seul, mais dans une forêt où les autres ermites sont assez nombreux; puis il se retrouve à la tête d'une communauté cénobitique; ensuite on lui fait don d'un terrain et il dirige l'érection d'un sanctuaire; enfin il est appelé à une dignité épiscopale ou autre. Bien des ermites deviennent des abbés, tel saint Romuald.

Le désert, à cette époque-là, n'est qu'apparemment désert. Souvent il est peuplé de cellules où une petite armée de solitaires s'exerce aux dures épreuves de Dieu. Lorsque l'évêque arien Lucius d'Alexandrie persécute les orthodoxes, à la fin du IVe siècle, il fait arrêter plus de trois mille anachorètes vivant dans le désert et, décision assez comique, les fait exiler dans une île (Haymond d'Halberstat, *Historiae sacrae epitome*, PL 118, col. 869 D[2]). Plus tard, effrayé par leurs miracles, il leur permettra de retourner dans le désert. Au VIe siècle, sainte Radégonde s'informe des ermites qui vivent dans les solitudes et leur rend visite ou les aide comme elle peut (Hildebert du Mans, *Vita S. Radegundis*, PL 171, col. 970 B).

A la fin du XI^e^ siècle, Bernard de Tiron rencontre dans la forêt l'ermite Pierre de l'Etoile, qui fondera plus tard l'abbaye de Fontgombault, sur la frontière entre le Berry et le Poitou; il lui demande de le recevoir sous sa férule. Afin de faire fête à ce nouveau disciple, Pierre de l'Etoile convoque une sorte de conférence de tous les ermites de la forêt: il y a parmi eux des gens qui feront leur chemin dans la vie: Vital de Mortain, qui deviendra plus tard abbé de Savigny près d'Avranches; Raoul de la Fûtaie, *Radulphus de Fusteja*, qui sera élu directeur des religieuses de Saint-Sulpice en Bretagne et plus tard évêque de Rennes (Geoffroi le Gros, *Vita B. Bernardi fundatoris Congregationis de Tironio in Gallia*, PL 172)[3].

A cette époque-là il est assez difficile de faire le départ, dans les forêts de la Gaule et de la Germanie, entre la vie proprement solitaire et la vie cénobitique. Il est vrai que, dans la littérature, le terme de *solitaire* s'applique à tous les moines, quel que soit leur mode de vie (Cf. Bernard Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimorum*, dans PL 172). Cependant, les premières habitations s'apparentent plutôt aux huttes de branchages des paysans, „des gardiens de vignes ou de melons" (Geoffroi le Gros, *loc. cit.*). Aux commencements du couvent de Fulda, un groupe d'anachorètes vivaient dans des cabanes légères dans la forêt, inquiétés par les Saxons païens qui lançaient des razzias meurtrières (Sigebert de Gembloux, *Fragmentum de S. Lullo*, PL 160).

Plus tard, dans les premières années du XII^e^ siècle, avant l'avènement d'Hildebert du Mans sur le siège épiscopal de Tours, un certain Geoffroi avait convoqué de nombreux ermites dans la forêt nommée *Blimaria*, près de Chartres (Jean-Jacques Bourrasse, *Préface aux oeuvres d'Hildebert du Mans*, PL 171).

Dans ce type de carrière nous apercevons une sorte d'approche *grassroots* de la sainteté. Les premiers juges de la valeur d'un homme

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

sont ceux qui vivent oubliés du monde, en essayant de l'oublier, dans une solitude où ils sont confrontés chaque jour à la faim, à la maladie, à la mort. L'ermite a de la peine à trouver à manger, semblable à Adam et Eve après la chute, et il mange souvent des choses innommables. Geoffroi le Gros, dans la *Vie de Bernard de Tiron*, nous raconte qu'un anachorète et son disciple n'assaisonnaient de sel leurs infâmes ragoûts que les jours de fête (PL 172, col. 1382 D)[4]. Le solitaire est exposé à une nature sauvage et cruelle. Nous avons la description que fit Raoul de Saint-Trond de son voyage dans les solitudes. Les mouches affolaient les chevaux et suçaient tout leur sang, à tel point qu'elles semblaient avoir des dents devant et des dards derrière. Les voyageurs avaient de la peine à s'orienter dans la forêt sans fin, où la route allait de rochers en bourbiers et semblait fréquentée par les seuls bandits (*Gesta abbatum Trudonis*, PL 173, col. 104).

L'anachorète s'abrutit doublement, car d'une part il vit dans des conditions qui lui font affirmer à chaque instant son humanité sur la frontière même de l'animalité, d'autre part parce qu'il travaille à sa tâche spirituelle avec la patience et l'inépuisable force d'une bête de somme. Voilà pourquoi saint Bernard de Clairvaux appelle l'ermite *iumentum Christi*, la bête du Christ (*In natali S. Benedicti*, PL 183, col. 379 B).

Et Bruno d'Asti, dans son *Commentaire aux Sentences*, fait de l'âne un symbole de l'anachorète: „Par l'âne, qui est un animal stupide, on entend ceux dont l'apôtre a dit: «Ce qui est stupide dans le monde, Dieu l'a choisi pour confondre les forts, et les choses qui ne sont pas, pour détruire celles qui sont» (I Cor [prob. 1, 18-31 passim]). Car les hommes de ce monde sont pareils aux ânes, et ils considèrent les hommes illustres et aimés de Dieu comme des animaux stupides. Il leur semble que ceux-ci ne vivent pas comme des hommes, mais comme des bêtes et des animaux imbéciles, abandonnant les voluptés du monde et vivant dans les solitudes, sans toit, nus, et souffrant le froid et la chaleur de jour comme de nuit" (*Sententiae*, PL 165, col. 937).

Mais ce n'est pas seulement l'aspect pragmatique du succès dans la vie sauvage qui détermine cette carrière. Il y a aussi, et c'est peut-être par cela qu'il faudrait commencer, la dimension transcendante. Les ermites s'éloignent pour mieux se rapprocher. „Plus ils sont loin des hommes, plus ils croient être proches de Dieu", dit Marbode (*Vita S. Roberti*, PL 171, col. 1512 A). „Il faut qu'un endroit soit solitaire pour que le secrets célestes soient révélés aux fidèles", dit Anselme de Laon (*Enarrationes in Apocalypsin*, PL 162).

L'anachorète a souvent des visions. Il est l'interlocuteur des démons, qui ne cessent de le visiter. Selon Rupert de Deutz, confiants dans leurs forces et dans l'appui du Très-Haut, les solitaires recherchent le combat ouvert avec les démons, *aperto certamine ac manifesto conflictu daemonibus congredi cupientes (De vita vere apostolica*, PL 170, col. 647 B). Saint Norbert de Prémontré, resté en prière devant l'autel de sa chapelle tard dans la nuit, se retrouve face à face avec un ours. Mais il aperçoit la porte close, et reconnaît dans cette apparition l'oeuvre du démon. Il adresse donc au fauve quelques paroles bine senties, et le spectre, ne supportant pas l'invocation de la lumière divine, se dissipe dans la nuit (Auctor incertus, *Vita S. Norberti*, PL 170, col. 1321). Une aventure analogue est arrivée à un ermite du temps de l'empereur Licinius, Ursace, qui, enfermé dans la tour où il menait ses jours, a chassé un dragon par ses seules oraisons (Adon de Vienne, *Martyrologium*, 16 Août, PL 123). Mais l'ermite est certes proche aussi des anges: comme le dit saint Jean Chrysostome dans une homélie, *in eremo cum angelis philosophatur* (homélie 23, citée par Abélard, *Sermones ad virgines Paraclitenses in oratorio ejus constitutas, Sermo 33 de Sancto Joanne Baptista*, PL 178, col. 585 D). Selon la légende, la fête de la nativité de la Vierge a été instituée parce qu'un anachorète entendait chaque année, le même jour, des musiques dans le ciel. C'étaient les célébrations par les anges de

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

cet anniversaire (Honoire d'Autun, *Sacramentarium*, PL 172, col. 769 D.).

Enfin, l'ermite a souvent le don de la prophétie et opère parfois des miracles.

Ainsi, après le meurtre de Valentinien II par Arbogast, qui livre l'Italie aux mains d'un rhéteur, Eugène, l'empereur Théodose fait appel à un certain Jean l'Ermite, qui a le don de la clairvoyance, afin de venir à bout d'Eugène. Il demande à l'anachorète de prier et de jeûner pour la victoire, ce qui celui-ci ne manque de faire, avec le plus parfait succès[5] (392-394 n.è.).

L'ermite a parfois le don de la vision en esprit. Le futur saint Adalhard, jeune homme de race noble, ayant quitté sa famille pour se réfugier au Mont-Cassin, un anachorète devina qui il était et lui prédit que les hommes du roi viendraient le chercher pour le reprendre (Paschase Radbert, *De vita S. Adalhardi*, PL 120, col. 1515 A). Dans ses *Dialogues*, saint Grégoire assure qu'un certain ermite a vu l'âme du roi Théodoric brûler dans un précipice de feu. Un autre solitaire a vu en esprit l'âme du bon roi Dagobert arrachée des mains des démons par les saints Denis, Maurice et Martin réunis. En effet, Dagobert avait dépouillé de nombreuses autres églises pour enrichir celles de ces saints en particulier (Auctores incerti, *Chronicon S. Benigni Divionensis*, PL 162, col. 782 A). Côme de Prague raconte qu'un ermite de Bulgarie aurait vu en esprit l'âme de l'empereur Henri II traîné par la barbe au milieu d'une foule de démons; mais sainte Marie et saint Georges établirent une immense balance au milieu d'une plaine, et jetèrent dans un plateau, contre les mauvaises actions du prince, une immense église qu'il avait fait construire. Les puissances du bien finirent par l'emporter et emmenèrent l'empereur au paradis (Côme de Prague, *Chronica Bohemorum*, PL 166, col. 109 A-B).

L'ermite fait des miracles et on fait des miracles et son nom. Ainsi le célèbre anachorète saint Macaire est le sujet d'une anecdote où un aveugle s'oint les yeux de l'argile prise en raclant le mur de la hutte du saint près de son lit (Haymon d'Halberstat d'après Rufin, PL 118, col. 870 B). On dit de saint Hilarion de Syrie qu'il avait beau se cacher toujours plus loin dans le désert, ses miracles le trahissaient et des foules accourues du monde entier le poursuivaient (Rupert de Deutz, *De vita vere apostolica*, PL 170, col. 636 A). Les miracles des saints carolingiens sont souvent plus modestes d'apparence. L'écuelle en bois de saint Willehad de Brême s'étant brisée, son serviteur a la joie et la frayeur de la retrouver intacte (S. Anschaire d'Hambourg, *Vita Willehadi episcopi Bremensis primi*, PL 118, col. 1018 D – 1019 A).

Le solitaire est aussi l'interlocuteur du pouvoir.

Tout d'abord, il est toujours proche du pouvoir ecclésiastique. La vie érémitique étant signe de la vertu de force, souvent les anachorètes sont préférés pour les missions qui requièrent beaucoup d'énergie. Saint Anschaire, évêque d'Hambourg, enverra en Suède aux côtés de son propre fils, persécuté par les infidèles, l'ermite Ardgaire, qui mena la tâche de restauration du culte à bonne fin et revint en Allemagne reprendre les habitudes de sa réclusion (Raimbert d'Hambourg, *Vita S. Anscharii*, PL 118, col. 978 et 984 A). D'autre part, les communautés cénobitiques elles-mêmes, désireuses de se voir élever par un chef prestigieux, recherchent des abbés qui se sont fait un nom dans les combats des solitudes. On se livre parfois dans les forêts de la Gaule à de véritables chasses à l'homme illustre. Nous en avons un exemple dans l'anecdote racontée par Geoffroi le Gros dans la *Vie de Bernard de Tiron*: Bernard s'étant enfui du monastère de Saint-Cyprien, à la recherche d'épreuves dignes de lui, les moines de Saint-Savin-sur-Gartempe envoient des espions, *exploratores*, qui ont la mission de le trouver et de l'amener pour qu'on fasse de lui l'abbé de la communauté. Au bout de trois ans, le fuyard est déniché, mais les éclaireurs ne se pressent pas de s'emparer de lui, en attendant des instructions. Bernard a vent de l'intrigue et s'enfuit dans l'île anglo-normande de Chaussey, en face de Saint-Malo (*Vita B. Bernardi fundatoris*, PL 172, col. 1383 C-D).

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Les rois, les princes rendent souvent visite aux solitaires qu'on leur signale sur leur parcours. Or, comme le Moyen Age est une époque du pouvoir itinérant, on peut dire que très probablement les puissants avaient une meilleure connaissance des solitaires, de leurs idées et de leurs attitudes qu'ils n'avaient des paysans, avec qui les contacts étaient plus fréquents mais plus brutaux aussi.

L'empereur Henri II, selon Côme de Prague, avait souvent coutume de chasser dans les environs de Bamberg, où il aimait rendre visite à un solitaire. Il s'entretenait longuement avec l'homme de Dieu et il finit par lui confier une mission confidentielle: apprenant que le saint homme rêvait d'entreprendre un pélerinage à Jéusalem, il lui remit un calice d'or à deux anses et le pria de l'immerger par trois fois dans les eaux du Jourdain (*Chronica Bohemorum*, PL 166, col. 108 A-B).

Proche du pouvoir malgré son éloignement, le solitaire est aussi éligible à un poste de pouvoir. Il est un garant métaphysique du pouvoir.

D'autre part, ce médiateur incarne aussi les valeurs individuelles, voire individualistes.

Tout d'abord il est censé être le seul qui se soit réalisé pleinement en tant qu'individu, car il s'est consacré pleinement à la recherche de soi-même. Cette recherche s'accomplit paradoxalement par un renoncement à soi, car dans un moi riche les composantes de la personnalité se livrent sans cesse une guerre acharnée. Saint Adalhard en s'enfuyant au Mont Cassin a le sentiment de se réaliser. Comme le dit son biographe, „il s'est fui lui-même pour mieux se retrouver", *ut sese fugiendo plenius inveniret* (Paschase Radbert, *De vita S. Adalhardi*, PL 120, col. 1514 C).

L'ermite est anarchiste. Il a le don de la *parrhesía*, ce franc parler qui selon Grégoire de Nysse est le propre de l'homme en face de Dieu. Il a le mérite, au yeux du commun, de mépriser ce que les autres convoitent, de se libérer du désir et de ses servitudes, de ce „désir mimétique" dont parle René Girard.

Saint Arsène, supplié par une femme qui était venue de Rome jusque dans sa solitude de se souvenir d'elle et de prier pour elle, lui répondit: „Je prierai Dieu que jamais plus je ne me souvienne de toi" (cité par Abélard, *Epître 8, ad Heloissam, Institutio seu Regula sanctimonialium*, PL 178, col. 264 A). D'autres anachorètes feignent d'être fous, ou même d'être hérétiques, afin de ne plus être dérangés par la foule des visiteurs (le cas d'un abbé Simon, cité par Abélard, *ibid.*). Un solitaire, entendant le bruit des visiteurs qui approchent, se déshabille et commence à laver nu ses hardes dans le ruisseau (*ibid.*)

S'étant réalisé, étant en communication avec le ciel, il est créateur de poésie et aussi sujet de poésie. S'il n'est peut-être pas souvent auteur de poèmes – les poèmes latins anonymes provenant peut-être plutôt de communautés cénobitiques que des déserts – sa figure apparaît enveloppée d'une aura poétique dans les commmentaires des exégètes. Le moine, et en particulier l'anachorète, est la tourterelle (Paschase Radbert, *In lamentationes Jeremiae*, PL 120, col. 1067 C[6]), le pélican des solitudes, l'onagre du désert.

La thème de l'onagre est développé par Abélard avec une insistance poignante, à partir d'un commentaire de Job, 39, 5: *Qui mit en liberté l'âne sauvage, qui délia les liens de l'onagre auquel j'ai assigné la steppe pour maison, la terre salée pour demeure? Il se rit du vacarme des villes et n'entend jamais l'ânier vociférer. Il explore les montagnes, son pâturage, en quête de la moindre verdure.* L'onagre, dit Abélard, est le moine, qui a brisé les chaînes de la vie dans le siècle et a choisi la liberté de la vie solitaire. Il habite dans la terre salée, car ses membres sont maigres et secs. Or, Abélard fait remarquer qu'une tradition du *Physiologus*, qu'il a rencontrée chez Isidore de Séville, attribue à l'onagre mâle l'habitude de châtrer ses petits. Cela signifie que les moines, et particulièrement, les hommes spirituels, châtrent leurs disciples afin de les faire vivre dans l'aride abstinence et d'arrêter le flux des humeurs (Abélard, *Sermones ad virgines Paraclitenses in oratorio ejus constitutas, Sermo 33 de Sancto Joanne Baptista*, PL 178,

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

col. 583-584. V. aussi Bruno d'Asti, *Sentences*, PL 165, col 937 C). Pour Rupert de Deutz, le solitaire est comme le tamarin du désert, sans douceur et évité des hommes (*Commentaria in Joannem*, PL 169, col. 426).

D'autres auteurs soulignent que l'analogue du moine solitaire est le pélican du désert, dont il est question dans le psaume 101. L'anachorète est semblable à l'hibou du psaume, qui reste éveillé dans la nuit et présage la mort, il est comme l'oiseau solitaire sur le toit (Haymon d'Halberstat, *In Psalmos*, PL 116, col. 534 C). Yves de Chartres le compare à la colombe qui s'envole pour s'éloigner de ses persécuteurs (*Epistula 208 ad Gaufridum*, PL 162, col. 213). Rupert de Deutz, commentant l'holocauste au temple, fait remarquer que la colombe et la tourterelle se ressemblent en cela qu'elles ont toutes les deux pour chant une plainte. Mais tandis que la tourterelle, qui aime à voler haut, signifie la vie érémitique, la colombe vit avec ses semblables et est un symbole de ceux qui s'élèvent en contemplation dans la vie cénobitique (*De Trinitate et operibus ejus*, PL 167, col. 749 D).

Haymon d'Halberstat souligne le renversement des valeurs qui s'opère dans la vie du moine: ce qu'il fait le jour il le fait comme dans une nuit perpétuelle, car il se cache aux yeux des humains. Ceux-ci cherchent à le tuer, comme ils tuent les hiboux, car ils n'ont pas envie de prêter l'oreille à l'exemple de l'homme du Seigneur[7].

Voilà donc comment l'ermite est vu depuis le siècle. Hugues de Fouloi synthétise cette vision de la manière suivante: *Eremita est solitarius, incultus, pallidus, macilentus, pannosus, hirsutus, horridulus, barbatus.*

Bernard de Tiron revenu à Saint-Cyprien fait l'objet de la description suivante: „Les moines accueillent avec joie et reconnaissance Bernard, qu'ils n'avaient vu depuis plusieurs années. Ils contemplent avec étonnement cet homme hirsute, barbu, couvert, à la manière des ermites, d'une multitude de haillons loqueteux et infâmes. Ils s'empressent d'enlever ces guenilles qui leur font horreur, ils font raser la barbe de Bernard, l'habillent de leur vêtement ordinaire, et quelques jours plus tard, malgré son opposition, l'élisent prieur"[8].

L'adjectif *pannosus*, déguenillé, loqueteux, s'applique généralement aux hommes du commun, par opposition à ceux qui sont richement vêtus. Saint Bernard dit de lui-même qu'il est *pannosus*, un gueux, quand il se compare au pape Eugène, à qui pourtant il donne des conseils. Les associations les plus fréquentes sont celles avec la pauvreté, avec la honte, avec le dégoût. Dans le discours religieux, certes, ces notions sont entendues par antiphrase et reçoivent des connotations positives.

Rupert de Deutz fait observer que les apôtres Simon et Jude étaient, selon la tradition, d'une saleté répugnante[9], mais que les saints Thomas et Jacques allaient en *colobium* blanc, tandis que saint Barthélemy portait un vêtement orné de pourpre et de pierres précieuses.

En effet, nous verrons que tous les adjectifs dont on se sert pour décrire l'anachorète sont ambivalents. On s'en sert tantôt pour blâmer, tantôt pour louer.

Etre propre, bien vêtu, cela peut être le signe d'un pharisien.

Cependant quelques rares auteurs ont le courage de prendre le parti de l'hygiène et de la propreté. „Quel est l'acte d'hostilité envers Dieu que je commets, je vous prie, si je porte une chemise plus propre? si les évêques, si les prêtres, si les diacres et les autres ecclésiastiques offrent le sacrifice vêtus de blanc? Gardez-vous, clercs, gardez-vous, moines, veuves et vierges, vous êtes en danger si le peuple vous aperçoit autrement que crasseux et loqueteux". Ainsi ironise Florus de Lyon (*Opuscula adversus Amalarium*, PL 119, col. 93 A). D'autre part, Ogier de Lucé se moque des moines *pannosi*, mais qui ne suivent pas la voie du Seigneur, qui sont envieux, grincheux, goinfres, orgueilleux et ingrats envers Dieu (*De verbis Domini in coena*, PL 184, col. 947 A-B).

L'adjectif *hirsute* est certes généralement péjoratif, mais nous ne nous étonnerons pas de le trouver ambivalent. Afin d'exemplifier les dif-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

ficultés de l'interprétation de la parole sacrée, Rupert de Deutz rappelle les bogues des châtaignes, hérissées de pointes, *hirsutae*, et qui pourtant renferment la saveur et la substance nourrissante du fruit[10]. L'épithète *hirsute* se rattache à la figure de saint Jean Baptiste, l'un des antécesseurs de l'érémitisme, à son vêtement en poil de chameau, habit classique des prophètes, et à ses habitudes alimentaires asez étranges[11].

De la même manière, l'adjectif *macilentus*, maigre, émacié, est lui aussi ambivalent. Tantôt il connote l'étrangeté, l'empreinte du mal, voire la présence du démon, tantôt il est associé à des descriptions où domine l'élévation spirituelle et la joie. Le sens négatif de *macilentus* apparaît dans la description d'un énergumène chez Adrevald de Fleury: „il avait les yeux injectés de sang, la couleur pâle, le visage émacié, l'aspect farouche, qui produisait aux mortels une terreur extrême"[12]. Le malade sera guéri par la proximité des reliques de saint Benoît et le démon le quittera sous la forme de trois mouches noires qui sortiront de sa bouche. Les reliques de saint Martin de Tours guérissent une malade de la fistule, Théophénie de son nom; dans le portrait que lui fait Hébern de Tours apparaît aussi le mot *macilenta*[13]. Mais la maigreur, la *macies*, est aussi l'attribut de la *venustas*, de la beauté. Ainsi apparaît, à un pèlerin qui se dirige vers Compostelle, l'apôtre saint Jacques: „Il était jeune, beau, émacié (*macilentus*), et d'une couleur de teint moyenne, qui est dite brune en langue vulgaire" (Auctor incertus [saint Anselme?], *Miraculum grande S. Jacobi*, PL 159, col. 339 D). Ordéric Vital fait le portrait d'un jeune homme sans péché, digne d'accéder au siège d'évêque, et qui sera Hoël, évêque du Mans, en se servant du même mot de *macilentus* (*Histoire ecclésiastique*, l. IV, cité par Jean-Baptiste Souchet, *In Ivonis epistolas novae observationes*, PL 162, col. 436 B). La *macies* est produite par l'excès de bile rouge, selon Honoire d'Autun: „Les gens dans lesquels prédomine la bile rouge sont maigres, gloutons, rapides, audacieux, prompts à s'émouvoir, agiles"[14]. Or, l'homme de Dieu est rapide et agile, *comme un cerf*, dit Ogier de Lucé, sur les sentiers de Dieu (*De verbis Domini in coena*, PL 184, col. 946 D).

Il était inévitable que le même adjectif soit appliqué à Jésus souffrant sur la croix:

Membra tua macilenta
Quam acerbe sunt distenta
In ramo crucis torrida![15]

Mais toutes les voix ne sont pas toujours favorables à la carrière érémitique.

Tout d'abord un doute subsiste quant à la vocation de tous ceux qui vivent dans les forêts. Abélard fait remarquer que bien de ces gens sont contraints de quitter le monde de peur de quelque châtiment ou d'autres maux (*Sermon 33*, PL 178, col. 584 B). Une bonne partie d'entre eux sont attirés par le fait que la nourriture et le logement sont plus faciles à procurer en communauté. Tant qu'ils vivaient dans le siècle, dit Abélard, ils étaient maigres et pâles; mais très souvent la vie cénobitique leur fait prendre du poids, du lustre et perdre leurs cheveux (PL 178, col. 607 A). C'est pourquoi il est sage qu'un délai de trois ans soit imposé avant que les sollicitants fassent leurs voeux. Dans cet intervalle, on considère que les crimes dont un postulant pourrait être accusé seront portés à la connaissance de la communauté. Les serfs fugitifs seront réclamés par leurs maîtres, les objets volés pourront être récupérés. Si toutefois des accusations de ce genre sont formulées après l'écoulement du délai de trois ans, le moine ne sera pas livré aux autorités séculières et restera dans le couvent; seuls les objets volés pourront être récupérés, jamais plus les hommes.

Nombre de moines proviennent d'enfants en bas âge confiés aux monastères par leurs parents, qui ne leur ont pas donné la possibilité d'approuver ou de refuser cette carrière. Le *Décret* d'Yves de Chartres établit comme limite de ces pratiques arbitraires l'âge de douze ans, au-delà duquel on ne permettra pas aux parents d'abuser ainsi de leur progéniture. Cependant, quelle que soit la procédure à travers laquelle on est entré dans les ordres, on est tenu d'y rester toute la vie (PL 161, col. 552, 583).

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Il y a aussi ceux qui se permettent, timidement, c'est vrai, de soulever des doutes quant à l'efficacité de l'itinéraire anachorétique pour le progrès de l'âme. Rupert de Deutz se fait indirectement l'écho de voix „vipérines" qui disent: „Si tous les hommes deviennent moines et vivent dans la solitude, qui célébrera dans les églises?" (*Altercatio monachi et clerici*, PL 170, col. 540 D). Yves de Chartres déconseille à son ami Renaud de quitter la vie cénobitique pour s'en aller dans le désert. Les cénobites ont renoncé à quelque chose de plus que les anachorètes, ils ont renoncé à leur propre volonté. Ils sont plus proches en cela de l'exemple de l'Évangile. „La vie solitaire est inférieure en cela qu'elle est volontaire et pleine de cogitations hors de saison, qui surgissent comme des mouches minuscules issues des marécages et volent dans les yeux du coeur, interrompant le sabbat de l'esprit. Ainsi piqué et couvert de sang, le pauvre esprit perd cette beauté dont le Psalmiste dit: *Toute la gloire de cette fille de roi vient du dedans* (Ps 44); il poursuit ses fantasmes et ses vaines imaginations et finit par succomber, car si l'occasion apparaît, il tombe facilement dans les rets de la tentation. Nous ne disons pas cela d'après des conjectures, mais nous l'avons appris de ceux qui en ont fait l'expérience. Nous les avons vu autrefois mener une vie louable en commun, mais lorsqu'ils ont commencé leur vie solitaire, de leur propre aveu nous avons appris qu'ils ont failli lamentablement"[16]. Pierre Damien, parmi ses portraits d'anachorètes, trace la caricature de l'orgueilleux Teuzon, qui prétendait vivre en reclus en pleine Florence. C'est toujours lui qui nous avertit que l'orgueil peut jouer des tours au solitaire: tel se donne la mort, tel autre, du nom de Guinizo, vend son âme au diable (Pierre Damien, 1992, pp. 111-129).

Ainsi, si l'anachorète cherche l'humilité, s'il fuit l'admiration, il est servi. Le personnage qu'il incarne n'est pas seulement méprisé du monde, mais encore fait l'objet de critiques au sein de la communauté monastique. Tout concourt à présenter l'épreuve de la solitude comme la plus dure et la plus dangereuse, pour le corps comme pour l'âme. Et c'est peut-être précisément ce danger, s'il est surmonté, qui donne l'idée de placer le pouvoir en des mains qui sauront résister à la tentation d'en abuser.

Les inversions dont la figure de l'ermite est le lieu, les paradoxes qui s'ancrent dans le mode de vie de ce personnage, sont précisément ce qui permet sa circulation, en médiateur, en opérateur symbolique, entre le visible et le transcendant, entre l'autonomie et l'autorité, entre le soi et la société.

Notes

1. Cf. aussi Auctor incertus, *Continuatio [gestorum abbatum Trudonis]*, PL 173

2. Il cite Rufin, *Histoire ecclésiastique*, 10, 3.

3. Le couvent de Fontgombault a été commencé en 1091 et Pierre de l'Etoile est mort en 1114. Raoul de la Fûtaie est mort évêque en 1129.

4. On trouve l'interdiction complète du sel évoquée dans la *Légende dorée, Vie de saint Germain.*

5. *Post quem Eugenius tyrannus Italiam occupat. Theodosius inflammatur ad ultionem, et, consulto Joanne Anachoreta monacho, qui prophetico spiritu pollebat, Eugenium exsuperat tyrannum, tam armis confisus quam jejuniis et orationibus.* (Haymon d'Halberstat, PL 118, 874 BC).

6. Par ailleurs, la tourterelle est un symbole de la virginité: Abélard, *Hymni*, PL 178, col. 1793; de la chasteté dans le *De planctu Naturae* d'Alain de Lille, PL 210, col. 450 et sqq.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

7. *Hi sunt quasi nocturna avis, quia in nocte vigilant et orant, velut quod in die faciunt, ita est quasi in nocte fieret, quia fugiunt conspectum hominum et in abscondito faciunt bona opera sua: sunt etiam infesti hominibus, quia minantur eis mortem, cum nolunt in eis capere exemplum bene vivendi.* (*ibid.*)

8. *Monachi vero Bernardum, quem a multis annis non viderant, laeti gratulantesque suscipiunt; admirantes hominem hirsutum, barbatum, vilibus atque villosis, juxta eremiticae consuetudinis modum, pannis subobsitum, cujusmodi habitum abhorrentes, properanter eruunt, barbam abradunt suisque indumentis induunt, et post paucos dies, quamvis repugnantem, praepositum efficiunt.* (Gaufridus Grossus, *Vita B. Bernardi*, PL 172, col. 1393 B-C).

9. *Nam Simon et Judas habuisse leguntur habitum adeo pannosum, ut videretur eos audire vel videre ignominiosum.* (Rupert de Deutz, *De vita vere apostolica*, PL 180, col. 630 C).

10. *Proverbiorum librum non ut simplices arbitrantur patentia habere praecepta, sed quasi in terra aurum et in nuce nucleus, et in hirsutis castanearum operculis fructus inquiritur, ita in eis divinum sensum altius perscrutandum*, (Rupert de Deutz, *Commentarium in libro Ecclesiastes*, PL 168, col. 1303 D).

11. Bernard de Clairvaux lui applique cette épithète dans un sermon (PL 183, col. 400 D). Il est peut-être curieux de remarquer en passant que pour saint Bernard le poil de chameau est impropre à l'habillement: *Sicut enim non est locusta cibus, nisi aliquorum forte irrationabilium animalium; sic nec pilus cameli humanum est indumentum.* Dans l'Ancien Testament, le vêtement de poils et le pagne de peau forment le costume des prophètes: Za 13, 4 et. 2 R 1, 8.

12. *Sanguinei huic obtutus, pallidus color, macilenta facies, torvus aspectus, quique mortalibus plurimum terroris incuteret.* (Adrevald de Fleury, *Miracula S. Benedicti*, PL 124, col. 935 C).

13. *Illam quippe insanabilis morbus, qui a medicis fistula dicitur, consumptis omnino carnibus et scabie per multa foramina jugiter diffluente, exsanguem et macilentam reddiderat.* (Hébern de Tours, *Miracula B. Martini*, PL 129, col. 1043 A).

14. *In quibus cholera rubea (pollet) sunt macilenti, voraces, veloces, audaces, iracundi, agiles.* (Honoire d'Autun *De imagine mundi*, PL 172, col. 154 D).

15. Auctor incertus, *Rhythmica oratio, Ad latus* (poème adressé à la blessure du côté), PL 184, col. 1321.

16. *Vita vero solitaria ideo inferior est, quia voluntaria et importunis cogitationibus plena, quae tanquam muscae minutissimae de limo surgentes volant in oculos cordis et interrumpunt sabbatum mentis* etc. (Yves de Chartres, *Ep. 256 fratri Rainaldo*, PL 162, col. 261 D).

Références bibliographiques

Abélard, *Sermones ad virgines Paraclitenses in oratorio ejus constitutas, Sermo 33 de Sancto Joanne Baptista*, PL 178.

Adon de Vienne, *Martyrologium*, PL 123.

Adrevald de Fleury, *Miracula S. Benedicti*, PL 124.

Anastase le Bibliothécaire, *Interpretatio chronologiae S. Nicephori*, PL 129.

Anselme de Laon, *Enarrationes in Apocalypsin*, PL 162.

Anschaire d'Hambourg, *Vita Willehadi episcopi Bremensis primi*, PL 118.

Auctor incertus, *Rhythmica oratio, Ad latus*, PL 184.

Auctor incertus, *Vita S. Norberti*, PL 170.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Auctor incertus [saint Anselme?], *Miraculum grande S. Jacobi*, PL 159.

Auctor incertus, *Continuatio [gestorum abbatum Trudonis]*, PL 173

Auctores incerti, *Chronicon S. Benigni Divionensis*, PL 162.

Bernard de Clairvaux, *In natali S. Benedicti*, PL 183.

Bruno d'Asti, *Sententiae*, PL 165.

Bernard Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimorum*, PL 172

Côme de Prague, *Chronica Bohemorum*, PL 166.

Florus de Lyon, *Opuscula adversus Amalarium*, PL 119.

Geoffroi le Gros, *Vita B. Bernardi fundatoris Congregationis de Tironio in Gallia*, PL 172.

Haymon d'Halberstat, *Historiae sacrae epitome*, PL 118.

Haymon d'Halberstat, *In Psalmos*, PL 116.

Hébern de Tours, *Miracula B. Martini*, PL 129.

Hildebert du Mans, *Vita S. Radegundis*, PL 171.

Hincmar de Reims, *Vita S. Remigii*, PL 125.

Honoire d'Autun *De imagine mundi*, PL 172.

Honoire d'Autun, *Sacramentarium*, PL 172.

Jean-Jacques Bourrasse, *Préface aux oeuvres d'Hildebert du Mans*, PL 171.

Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, trad. J.-B. M. Roze, Éd. Garnier-Flammarion.

Leo Marsicanus, *Chronica Casinensis*, PL 173.

Marbode de Rennes, *Vita S. Roberti*, PL 171.

Ogier de Lucé, *De verbis Domini in coena*, PL 184.

Paul Petau, *De Nithardo Caroli Magni nepote ac tota ejusdem Nithardi prosapia, Breve Syntagma*, PL 116.

Paschase Radbert, *De vita S. Adalhardi*, PL 120.

Paschase Radbert, *In lamentationes Jeremiae*, PL 120.

Pierre Damien, 1992, *Du désert à l'action*, Paris, Édition Migne, coll. Les Pères dans la foi.

Raimbert d'Hambourg, *Vita S. Anscharii*, PL 118.

Raoul de Saint-Trond, *Gesta abbatum Trudonis*, PL 173.

Rupert de Deutz, *Altercatio monachi et clerici*, PL 170.

Rupert de Deutz, *Commentaria in Joannem*, PL 169.

Rupert de Deutz, *Commentarium in libro Ecclesiastes*, PL 168.

Rupert de Deutz, *De Trinitate et operibus ejus*, PL 167.

Rupert de Deutz, *De vita vere apostolica*, PL 170.

Sigebert de Gembloux, *Chronica*, PL 160.

Sigebert de Gembloux, *Fragmentum de S. Lullo*, PL 160

Yves de Chartres, *Epistula 208 ad Gaufridum*, PL 162.

Yves de Chartres, *Ep. 256 fratri Rainaldo*, PL 162.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Entre la grotte et le voyage

Anca Manolescu
Musée du Paysan Roumain, Bucarest

Lors d'un terrain en Transylvanie, sur un lieu monastique en cours d'organisation (A. Manolescu, 1995), je fus frappée par la façon dont les jeunes moines fondateurs se rapportaient à l'espace. Afin de renouer avec un érémitisme explicite et originaire, ils avaient creusé des grottes dans la paroi friable d'une colline boisée, grottes à peine visibles où ils entendaient expérimenter „l'enterrement par rapport au monde et la renaissance à travers la prière". Mais ces cavités, qu'ils avaient imposées avec beaucoup de difficulté au paysage, n'étaient, selon leur projet, que les stations provisoires d'un parcours encore inachevé. Provenant d'un prestigieux ermitage de Valachie, Turnu, ces moines enthousiastes avaient accepté de ranimer la tradition monastique du lieu transylvain seulement sous la pression des villageois désireux de voir renaître „leur" ancien monastère, situé en marge du village. Cédant à ces sollicitations, les nouveaux fondateurs s'y manifestaient néanmoins en nets „étrangers". D'abord, par le choix d'habiter ces grottes qu'ils avaient creusées tout seuls, dès leur arrivée, sur l'emplacement du futur monastère. Ensuite, par la décision de n'y rester que le temps nécessaire pour qu'une communauté monastique assez forte soit formée. Leur prochain but: se retirer plus loin dans la forêt, dans un endroit que la commune leur avait déjà offert, afin d'expérimenter une réclusion en même temps plus sévère et plus calme. En laissant derrière eux soit la communauté de moines déjà organisée, soit une communauté - plus appropriée à médier entre le village et les reclus - de moniales.

Cette tendance à rompre avec le monde, à devenir *inapparent* en forçant de manière ambivalente sur l'espace - par l'enfoncement dans la terre ou un éloignement progressif de la zone habitée - avait pour pendant, de manière assez surprenante chez ces moines, un ambitieux projet de „territorialisation". Leur effort fondateur était destiné, selon eux, à réinsérer le monachisme orthodoxe sur ses anciens fondements transylvains. Marquer cette région du sceaux renouvelé du christianisme oriental, la reconquérir de ce point de vue allait de pair, pour eux, avec un rattachement explicite au centre de cette tradition, le mont Athos[1]. *Last but not least*, les jeunes fondateurs se croyaient tenus d'affirmer, à travers leur entreprise, l'unité nationale[2]. Appartenance à une aire spirituelle ou renforcement du sentiment national à travers la foi: ce sont là deux aspects de l'autochtonie que les „étrangers" de Parva se proposaient d'accentuer dans la conscience générale de la communauté.

Un peu trop facile à lire, trop schématique et volontariste, leur projet rendait quand même compte d'une aptitude déjà vérifiée: l'effort contemplatif – qu'il se manifeste à travers une *iti-*

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

nérance ou une *station* secrète – peut „qualifier" de par son altérité même, peut marquer de significations autrement fortes l'espace où il est mis en oeuvre. La situation se présenta plusieurs fois au cours de l'histoire dans les territoires roumains et il est probable que nos héros contemporains s'en sont inspirés pour assumer, cette fois-ci de manière programmatique, une telle fonction. Parmi ces exemples, très presents a la piété commune, deux figures se détachent: l'ermite Daniel (XIV^e siècle) d'abord, tuteur spirituel du voïvode Ştefan cel Mare (Etienne le Grand) lui-même canonisé en 1992. Le légendaire de l'ermite et du prince développe le thème de la grotte, de la „cellule en pierre" cachée au fond de la forêt d'où surgira la somptueuse nécropole voïvodale Putna – considérée comme „espace de présence" perpétuelle du voïvode au centre de son pays. Une seconde figure, une figure de „voyageuse" cette fois, est celle de la „très pieuse" Paraschiva (Parascève) dont les reliques, siégeant à Iaşi depuis 1641, attirent quantité de pèlerins provenant de tous les pays orthodoxes et font de ce lieu un point où s'affirme l'unité de l'oikoumenê chrétienne orientale.

Nous nous proposons d'analyser ici la manière dont leurs „traces" ont été lues, à différentes époques historiques, comme marquant le territoire roumain et son identité. Mais, avant de le faire, nous voudrions évoquer les attitudes que l'ermite assume envers l'espace et l'enjeu symbolique dont celles-ci sont l'objet. Car, si un tel étranger peut offrir – paradoxalement – „la source même de l'autochtonie" (D. Fabre, 1986, p. 9)[3], ce sont les qualités propres à son itinéraire intérieur qui suscitent cette source et décident de son efficacité.

L'espace mis à l'epreuve

„Le moine est celui qui déclare sans trêve: «je suis étranger»" – telle est la définition qu'*avva* Olympios propose dans le *Pateric (Apophtegmata Patrum)*. En effet, c'est déjà un lieu commun que le moine – et à plus forte raison l'ermite – se construit en tant que différent et non-dépendant du milieu et du territoire social: il est un „exilé" et même un „sans patrie" (Dom Jean Leclercq, 1964, p. 35), „à l'extérieur des attaches familiales et des liens d'intérêt économique..., comme un homme qui ne doit rien à la société" (P. Brown, 1985, p. 76). Il vit dans un univers de solitude désertique, contrepoids de „l'univers des hommes en groupes", se retirant dans „ce qui est proprement sauvage", en opposition avec „ce qui est bâti, cultivé et habité" (cf. J. le Goff, 1980, p. 33)[4].

Mais l'étranger ne surgit pas seulement en tant que réaction à un *autre* préalablement constitué, à l'autochtone ou au sédentaire et à leur façon de concevoir le commerce avec le sacré. La définition d'*avva* Olympios n'entend pas seulement délimiter le moine par rapport au cours unanime d'une société ou d'un monde. Son destin même se trouve engagé, en principe, dans un type de mouvement disons „impossible", étrange, puisque constitué d'extrêmes. Cet étranger est un „immobile" car sa voie suppose „le recueillement dans un même lieu... dans une posture sans mouvement afin de méditer et se concentrer sur Dieu" (Isaac le Syrien, „Sentences sur l'ascèse", XXVI, dans *Filocalia*, 1981, p. 142)[5]. Et il devient, en même temps, le vecteur d'une dynamique sans fin, orientée vers le „hors du monde", tout occupé qu'il est à „traquer son Dieu"[6], à suivre ses captivantes traces.

„La grotte" et „le voyage" ne sont-ils pas, dès lors, les deux modalités-limite, les deux „corps-à-corps avec l'espace" (selon la formule de A. Dupront) à travers lesquelles est vécue symboliquement cette condition? La première en tant qu'«enterrement par raport au monde», mais surtout comme lieu clos où le moine fait l'expérience de son état propre de *monakhos*, d'unifié parfaitement stable, se suffisant non pas à lui-même mais à l'attraction du divin qui réside en lui. Le second en tant que perpétuel pèlerinage, „symbolic acting of our inner journey" (Th. Merton, 1994, p. 4), „quête du passage transfigurant" (A. Dupront, 1987, p. 339) et „détachement eschatologique qui a pour con-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

séquence un détachement de caractère social" (Dom Jean Leclerq, 1964, p. 46-47): „Le *peregrinus* est en effet d'une part l'étranger, celui qui vient d'ailleurs et qui n'appartient pas à la société autochtone établie et d'autre part celui qui, par la force inlassée du prefixe, *parcourt*. En sous-jacence l'espace, et, dans cet espace, une mutation vécue. Mutation qui s'accomplit dans l'acte pèlerin même: le pèlerin est l'homme qui passe et il est de soi, en soi, l'étranger" (A. Dupront, 1987, pp. 369 – 370).

Les recherches de Dom Jean Leclercq (1964) sur la relation monachisme – pérégrination dans l'Occident du IX-e au XII-e siècles prouvent que „historiquement, on trouve une progressive intériorisation du thème du pèlerinage, jusqu'à ce que, dans la littérature monastique, la *peregrinatio* du moine devient entièrement spirituelle et, en fait, synonyme avec la stabilité monastique" (Th. Merton, 1994, p. 4 - 5), ce qui fait que cette étude „trace le développement de la *stabilitas in peregrinatione* vers la *peregrinatio in stabilitate* (ibid. p. 197). Si, en mode historique, l'accent finit par tomber sur *une peregrinatio in stabilitate*, sur un voyage intérieur assumé, en général, dans l'enceinte monastique ou dans la réclusion, ces deux termes ne cessent de maintenir leur tension symbolique. Ils ne cessent de proposer un paradoxe qu'aucune solution concrète d'existence ne saurait émousser; car le trajet du spirituel se nourrit précisément de leur expérience simultanée; il est relancé par la tension établie entre ces deux pôles. Une tension enracinée dans le passage d'*Exode* (33, 19 - 23) dont Grégoire de Nysse, dans sa *Vie de Moïse*, fit l'emblème de l'attitude contemplative, de l'*épectase* – ascension toujours relancée au-delà de toute ascension: „Si nous reprenons le texte d'*Exode* 33, nous voyons que la vision du passage de Dieu est donnée à Moïse dans «la caverne du rocher». Ce rocher symbolise pour Grégoire la stabilité du désir qui, appuyé sur une base solide, qui est la perpétuelle communication que Dieu fait de lui-même, y prend appui pour une continuelle progression. Nous arrivons ainsi à un dernier paradoxe, à un suprême oxymoron, celui du «mouvement stable», qui définit proprement l'épectase:

«O Moïse, puisque tu est tendu d'un grand désir vers ce qui est en avant (ἐπεκτεινόμενος) et que ta course ne connaît pas de lassitude..., sache qu'il y a près de moi un espace si grand qu'en le parcourant tu ne pourras jamais trouver de terme à ta course. Mais cette course à un autre point de vue est stabilité (στάσις). En effet je t'établirai sur le roc. C'est la plus paradoxale de toutes les choses que stabilité et mouvement soient la même chose. En effet, d'ordinaire celui qui avance n'est pas immobile et celui qui est immobile n'avance pas. Ici il avance du fait même qu'il est immobile» (*Vie de Moïse* 44, 405 bc)" (J. Daniélou, 1953, col. 1884).

Coureur fixe, chasseur immobile, ce personnage sollicite l'espace à la frontière de ses possibilités; en fait, il fonctionne selon un régime dont l'espace ordinaire n'offre qu'un champ inadéquat de développement car incapable de contenir pleinement, d'englober le paradoxe du „mouvement stable". S'il honore sa vocation, le contemplatif force tout simplement les cadres constitutifs du monde. Le paysage ne peut enregistrer, concrètement, que les *traces* de son effort, les *chiffres* visibles mais partiels de son impossible parcours: soit la grotte ou la cellule érémitique correspondant à „la caverne dans le rocher" – espace emblématique de la *stabilitas* –, soit le trajet évanescent de son pèlerinage qui, en fait, n'a aucune fin terrestre, comme le montrent explicitement ces pèlerins irlandais qui au VI-e siècle „se laissaient emportés simplement par la mer, s'abandonnant aux vents et aux courants, dans l'espoir d'être conduits vers le lieu de solitude que Dieu aurait choisi pour eux" (Th. Merton, 1994, p. 8).

Si, à la limite, on essayait de trouver l'attitude concrète correspondant le mieux à ce type de parcours, ce serait celle du stylite, immobile sur son pilier, qui s'imposerait à nous. Son mouvement – invisible – ne se déroule plus sur l'étendue orizontale du sol, mais selon la flèche verticale qui perce ce monde-ci et pénètre au-delà, dans le territoire des „grandes hauteurs",

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

domaine des anges[7]. Ses représentations iconographiques le montrent suspendu entre le ciel et la terre, cloîtré dans sa cuve aérienne, sorte de cellule sans voûte car désormais c'est une voie ouverte, sans fin qui l'oriente et le porte. Sa trace sur le sol se réduit à un point – soustrait à l'étendue du territoire.

Non-inséré dans le mouvement courant et unanime du groupe social, „perpendiculaire" sur celui-ci, le contemplatif est censé ne construire qu'exceptionnellement, lui-même, les tracés forts d'un territoire. Sa présence ou sa trace perce simplement des gués vers l'En Haut, des points secrets de communication avec les niveaux célestes. C'est d'habitude à un autre personnage qu'incombe le rôle de „découvrir", de développer, de faire rayonner sur la communauté ces points de respiration de l'Esprit dans le monde. Le légendaire de Daniel l'Ermite et du voïvode Ștefan nous met en présence de cette double fonction. Et il n'est pas sans importance de noter que, dans la conscience générale, ce légendaire émergea précisèment à un moment où le problème de l'autochtonie et le besoin de redéfinir le territoire roumain se posaient avec acuité.

Lectures d'une fonction

La fin du XIX^e^ siècle et le début du nôtre – époque où la Roumanie s'élaborait, du point de vue idéologique et politique, en tant que nation moderne – se donna Putna comme haut-lieu de ses idéals patriotiques. Inclu à ce moment-là dans l'Empire austro-hongrois, le monastère-tombeau de Ștefan cel Mare fut le théatre de plusieurs fêtes spectaculaires, organisées par des jeunes intellectuels. Le prince y était conçu en *personnage intégrateur*, reliant les Roumains à travers le temps et l'éspace de leur historie[8]. Parmi les préliminairs de la grande célebration de 1904, un instituteur de Focșani – Ștefan Teodorescu-Kirileanu – réalisa, en 1903, un recueil de légendes qui, à côté de quelques épisodes puisés dans les chroniqueurs moldaves, comprend les traditions orales accessibles à l'époque en Moldavie et surtout en Bukovine: *Ștefan cel Mare și Sfînt. Istorisiri și cîntece populare* („Saint Etienne le Grand, histoires et chansons populaires"), ouvrage qui connut plusieurs éditions augmentées jusqu'à celle de 1924, dans l'imprimerie même du monastère de Putna.

Héros-symbole d'une nation en train de se construire, Ștefan est convoqué par les intellectuels du XIX^e^ siècle à travers la *commémoration* festive, à travers une mémoire qui recompose le passé en fonction des idéaux dont le présent se sert pour façonner un avenir historique solaire. Faisant surface dans le sillage de ce projet, la figure légendaire du prince se dresse comme celle d'un souverain perpétuel et sacré: non „l'homme glorieux de sa nation", mais „l'empereur Ștefan" (S. Teodorescu-Kirileanu, 1903, pp. 15 - 16), garant d'un âge d'or qui se manifestera en tant que moment dernier et restaurateur du „corps du pays"[9]. Selon les mêmes traditions, Ștefan fait sentir son influence compatissante et bénéfique lors des moments de crise de son peuple. V. Lovinescu (1992, pp. 43 - 44) intérprète en régistre guénonien ces traits comme ceux d'un „monarque caché", présence pulsatile qui anime le peuple et l'oriente vers un destin accompli au-delà du cycle historique[10]. Une étroite analogie relie, selon cette perspective, la communauté – dont Ștefan est le principe de vie – et son territoire, le „corps du pays" dont Putna représente le coeur.

Qu'il s'agisse des constructions modernes ou de celles tissées sur le légendaire, Ștefan représente l'emblème d'une heureuse autochtonie qui reste à s'accomplir; il assure la *cohérence* d'une communauté pensée dans toute l'ampleur de son devenir. Mais selon le second point de vue, ce rôle est plus „vaste" car il vise l'intégration de celle-ci dans un plan de réalité eschatologique. Ce qui entraîne l'intervention d'un *étranger*, d'un professionnel de l'unification intérieure, concentré sur l'expérience de la réalité ultime. Je résume les moments de leur „conjonction" qui fonde et qualifie, justement, le foyer de présence perpétuelle du prince: le

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

monastère de Putna[11] (cf. S. Teodorescu-Kirileanu, 1903, pp. 40 - 54, 85 - 86).

Défait par les envahisseurs, son *ost* détruit, Ştefan erre seul dans les profondeurs nocturnes de la forêt. Il est en ce moment comme „déchu" de sa fonction royale; il parcourt en „étranger" un territoire devasté, dont la forêt représente le niveau secret, non-organisé, non-maîtrisable par un ordre social institué. C'est à ce moment de faille de son règne qu'il atteint la cellule de l'ermite. L'espace où le prince pénètre est institué par son habitant comme un point de stabilité hors danger („sa cellule en pierre est un château-fort inexpugnable"), contre poids évident du désordre installé sur le territoire visible. Après un bref dialogue d'identification, le vieux reclus y accorde l'accès à cet étranger et écoute sa confession[12].

„L'ermite apparaît comme le dernier recours du prince destitué. Celui-ci avait épuisé ses possibilités et, par conséquent, il devait être relancé dans sa dignité de chef guerrier par une instance qui se situe au-dessus de ce niveau. C'est pour cela qu'il se tourne vers le contemplatif pur, *distancé* par rapport à l'effort du combat et dont on n'attend pas une assistance d'ordre sensible. Mais, en l'acceptant dans sa cellule, l'ermite le reconnaît en tant que personne investie d'une fonction qui n'a pas encore atteint son but, qui n'a pas consommé toutes ses virtualités et qui, en conséquence, doit être relancée, reprise afin d'accomplir son rôle. C'est ici que le prince se *déclare*, afin de s'identifier à sa fonction et de retrouver son efficacité. Ce qui – la légende marque cet aspect d'une manière rigoureuse – exige que l'on commence par une ascension; le prince se doit de dépasser son état présent et, surtout, il doit suivre l'*autre*. Cet autre, ce mystérieux contemplatif, a maintenant l'initiative; car lui, il est le dépositaire – mais d'une *autre* manière – des significations qu'un guerrier, actif dans le monde, ne peut que recevoir et développer. Et il les recoit maintenant «au sommet» (A. Scrima, en manuscrit[13]).

À travers le contemplatif, en effet, Ştefan atteint l'axe inapparent, voie ouverte vers les autres niveaux du monde. A mi-nuit, il est conduit, selon la légende, au sommet de la cellule d'où il aperçoit un érable „brûlant d'une multitude de lumières", réverbérant „multitude de chansons d'une douceur hors pair". Le rôle de l'ermite consiste à ouvrir la vue et l'ouïe du voïvode vers cette réalité subtile par un geste technique de transmission d'aptitudes[14]. Il se prolonge dans la traduction de ce qui est ainsi révélé: „ce ne sont point des prêtres que tu entends, mais des anges". Et il s'accomplit en désignant le destin de ce lieu qui, transmué dans un sanctuaire visible, deviendra un irreductible „protège-pays":

„- Mets ta pensée en Dieu, Sire, afin d'élever dans cette clairière, où tu viens d'entendre ce chant que tu as été capable d'ouïr, un monastère dont l'autel sera situé justement sur le lieu de l'arbre resplendissant de lumières. Et si tu accomplis ce voeu, tu peux t'en aller sans souci car tu seras victorieux non seulement sur les Turcs qui t'ont vaincu maintenant mais sur beaucoup d'autres ennemis"[15].

Selon cette perspective, Ştefan devient l'imbattable et perpétuel protecteur de son pays grâce à une vertu conçue comme antérieure aux aptitudes du guerrier, du gouverneur et même du souverain fondateur. La rencontre nocturne fait de lui un *dioratikos*, une personne douée d'une „vue perspicace", possédant les sens spirituels capables de déceler le lieu du sanctuaire angélique en acte[16].

Quant à l'ermite, il est non seulement le gardien et l'herméneute de ce sanctuaire mais, pourrait-on dire, son véritable créateur. Car, selon un *topos* courant de l'effort ascétique, la prière du moine s'unit réellement à la louange contemplative des anges. Par conséquent, c'est à travers elle que la liturgie angélique est suscitée et „coagulée" précisément en cet arbre, voisin de la „cellule en pierre". Remémorons aussi les vertus de l'ascète qui, selon les paroles de Syméon le Stylite adressées à Daniel, doit „se conduire en homme", *se tenir fermement* sur sa

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

colonne auprès des anges ou, évoquant l'oxymoron proposé par Grégoire de Nysse, doit suivre un *mouvement stable*. Traduit par la légende en termes „topologiques", cet équilibre, cette stabilité intérieure se réfléchit également sur l'espace de l'ermite, devenu „un château-fort inexpugnable". C'est dans ce point de stabilité, que les spasmes de l'histoire ne peuvent pas abolir, c'est dans cette faille du territoire – ouverte par l'effort du contemplatif – que le légendaire installe la présence du „monarque perpétuel" caché, mais ressenti comme efficace à travers le devenir de son pays.

Accédant à ce lieu, le statut du prince change: il ne sera plus, dès lors, un souverain ordinaire, faillible, mais, tels Constantin au pont Milvius ou Charlemagne devant les Sarasins, un „compagnon des anges", des guerriers célestes qu'il laisse simplement agir à travers ses exploits[17]. L'ermite et le prince sont interprétés, dans la logique de la légende, comme deux volets humains, comme deux révélateurs de l'activité angélique. Le premier – en tant que participant à leur liturgie, les rejoignant dans la contemplation du divin –, en ouvre la perception au prince et, à travers lui, c'est leur fonction guerrière qui devient active; dès lors, Ștefan agit en soldat du Christ, repoussant les attaques des infidèles contre son pays, à l'instar de l'archange qui, de son épée enflammée, garde un territoire où seuls les amis du Verbe sont admis.

L'ère d'une heureuse autochtonie

Ces thèmes, courants, de la fondation sacrée – l'arbre angélique, pilier du futur autel; l'ermite officiant dans un sanctuaire céleste qu'il ouvre au héros fondateur et guerrier – n'ont pas été consignés par les anciennes chroniques moldaves dans un cycle concernant Etienne le Grand. Mais leurs éléments essentiels se trouvent disseminés, liés à d'autres circonstances ou à d'autres personnages, dans l'introduction à la chronique de Ion Neculce, *O samă de cuvinte*[18]. Ce dernier chroniqueur moldave témoigne déjà d'une période (1661 - 1743) où l'altérité commençait à peser sur la Moldavie: il s'agit de l'instauration des règnes phanariotes, décidée par la Sublime Porte à partir du début du XVIII[e] siècle, en conséquence des penchants politiques philo-russes ou philo-allemands témoignés par les princes roumains.

A la différence des chroniqueurs plus anciens, Ion Neculce ressent le besoin de préfacer sa chronique strictement historique par ce dépôt de traditions orales intitulé *O samă de cuvinte* („Une somme de paroles"). Il éprouve le besoin de faire passer à travers „une crise des temps" ces *paroles des anciens* où l'histoire prend du sens à travers l'événement légendaire. Non engagé dans la logique stricte de la légende, le chroniqueur tient néanmoins à la *communiquer*, à donner un témoignage écrit de cette mentalité, au moment où son pays se trouve à la frontière des intérêts de deux grands Empires, turque et russe, dont la confrontation ouvre une nouvelle époque pour l'Europe orientale. „Il s'agit d'un certain nombre de paroles ouïes d'un homme à un autre, par les anciens et les vieux, paroles non mentionnées dans les chroniques... Celui qui lira et leur fera confiance sera en son droit, celui qui n'y croira pas sera toujours en son droit, chacun fera comme bon lui semble" – c'est ainsi que Ion Neculce introduit ses *Paroles*. Pour lui, l'essentiel est de les faire persister, selon un destin que N. Belmont attribue au mythe: „...on peut le considérer comme une parole (le grec *muthos*, parole formulée) dont on ne connaît pas l'origine, encore moins l'auteur; qui n'appartient à personne – on se contente de la dire, de la faire circuler, de la transmettre –, mais en même temps appartient à tout le monde, qui est un bien commun; qui est atemporelle, mais s'introduit dans des expressions historiquement datées; ... une parole toujours éloquente, quoique le sens qu'elle véhicule ne soit pas le même pour tous et toujours" (1993, p. 7).

La capacité de persister, une telle parole la doit, précisément, à son „éloquence" recouvrant une pluralité cohérente de sens possibles; elle la doit également à son caractère de „texture" douée de malléabilité, au fait d'être „une

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

matière caractérisée par sa flexibilité et sa ductilité, capable de s'entrelacer de diverses manières à d'autres formes, d'autres fils ou d'autres tissus" (ibid., p. 7), telle un écheveau dont les fils peuvent servir à tracer les contours définitoires d'une nouvelle interprétation, d'une nouvelle scène sur le canevas, en continuité avec la vérité symbolique contenue par le mythe. C'est d'une telle opération de retissage que témoigne le légendaire qui nous occupe.

Trente ans après la période évoquée par Ion Neculce, en 1775, la Bukovine, séparée de la Moldavie, est incluse dans l'Empire des Habsbourgs. Le légendaire publié en 1903 porte la marque de cette rupture. C'est dans cette région surtout, „coupée de la terre-mère", que la matière légendaire a coagulé l'espérance d'une réintégration centrée sur Ştefan et son initiateur, reclus dans la forêt. Selon ce légendaire, le règne de Ştefan clôt le cycle de dignité et de liberté du pays, cycle au cours duquel le territoire est investi d'une sacralité active[19]. Mais, développement nouveau par rapport aux données des chroniqueurs, cette „ère d'heureuse autochtonie" ne représente plus seulement une époque-origine; elle est, aussi, intensément projetée, quant à son parfait accomplissement, dans un avenir à dimension eschatologique. Une intepretation courante veut que ces projections dans „l'en dehors de l'histoire" soient une compensation, une façon de réagir face aux crises et aux carences qu'une certaine communauté a à subir à un moment donné de son devenir. Mais si la rupture territoriale dont nous avons fait mention se prolonge depuis plus de cent ans, c'est une nouvelle atmosphère de „dignité nationale" qui, surtout à partir du milieu du XIX^e^, oriente de plus en plus les mentalités.

Il nous semble à propos d'invoquer ici une idée que Moshe Idel (1994) expose en étudiant la relation entre le messianisme et la mystique juifs. Selon cette théorie, l'apparition des préoccupations messianiques n'est pas toujours décidée par un temps de crise, de „traumatisme historique", mais plutôt par un moment et une conjoncture d'espoir où la conscience générale et celle du mystique surtout peuvent déceler les signes d'un avènement apocalyptique et y trouver une nouvelle impulsion à se concentrer sur la fin des temps. En fait, ni cette conscience mystique, ni cette atmosphère d'espoir ne manquaient en Bukovine à la fin du XIX^e^ siècle. Pour ce qui est de la seconde, l'Union, en 1859, des deux Principautés Roumaines sous la direction du prince Al. I. Cuza, puis l'indépendance par rapport à l'Empire ottoman, obtenue en 1878 et la transformation de ces deux pays réunis en Royaume (1881) avaient constitué un état assez solide, auquel les Roumains restés en dehors de ses frontières pouvaient se référer avec espoir et une confiance stimulante.

Quant à la présence de la conscience mystique, il faut dire que l'érémitisme et la prière contemplative trouvaient en Moldavie, dès le milieu du XVIII^e^ siècle, une terre de refuge et d'élection. Située en marge de deux Empires – autrichien et russe – elle offrait une liberté considérable aux entreprises spirituelles plus intériorisées, que ni la dure réforme monastique des Habsbourgs, ni l'Église russe, organisée selon un modèle militaire, ne rendait possibles. De nombreux moines orthodoxes arrivèrent ici de Bukovine et d'Ukraine et s'établirent dans les monastères moldaves. Parmi eux, Païssius Vélichkovsky, celui qui, après un apprentissage hésychaste à Poiana Mărului et un stage au mont Athos, revivifia le courant contemplatif orthodoxe et le fit rayonner à nouveau du monastère de Neamţ. Concentré non pas tant sur „la fin des temps", mais sur le dépassement de la condition temporelle, sur la redécouverte d'une expérience d'*unio* effective avec le divin[20], ce renouveau de l'hésychasme, dont les échos se prolongent jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle, détermina l'éclosion des ermitages et fit que le prestige de la vie contemplative et de ses représentants s'impose comme un repère spirituel en toute la Moldavie et la Valachie. Si les élements légendaires rapportés par I. Neculce nous transmettent la figure de l'ermite en prière, médiateur entre le prince et les anges, c'est dans le légendaire publié en 1903 que ce personnage

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

prend tout son relief, que son effort est décrit à travers des détails „techniques" et affirmé comme décisif pour la sauvegarde de l'autochtonie. Daniel l'Ermite y devient le véritable *archégète*, selon le double sens du terme (cf. M. Detienne, 1990, p. 12): celui qui commence et commande la fondation royale. Son rôle s'éclaircit et se précise sous la lumière d'une expérience immédiatement présente, dans la Moldavie du XIX^e siècle, de la contemplation et de l'érémitisme. C'est au sujet de la figure de cet ermite médiéval, actualisée par la renaissance hésychaste, que nous allons faire encore quelques brèves observations.

Prospecter une terre nouvelle

Les traditions consignées par S. Fl. Marian à la fin du XIX^e siècle en Bukovine (1895, pp. 90 sq. et 119 sq.) le décrivent comme s'aventurant toujours plus loin dans les couches inapparentes du territoire. Moine dans le monastère de Laura, il enfreint involontairement la décision de son staretz. Les remontrances de son chef et ses propres remords le décident à s'enfoncer dans la forêt pour y vivre en radical étranger[21]. Mais cette fuite du monde entraînera une série de fondations royales de monastères – parmi lesquelles Putna – implantées dans le territoire suscité par sa réclusion; elles aboutiront à Voroneț, lieu de son sépulcre. Une dialectique de l'altérité et de l'autochtonie le pousse toujours plus loin dans un désert de forêts transformé, sur ses traces, en autant de „protège-pays", de points forts balisant le territoire[22].

Sommes-nous en présence d'une autochtonie fondée et garantie par celui qui se fait de plus en plus étranger? En fait, l'ermite, tel que Daniel nous apparaît, s'enfonce non seulement – en étranger – dans la profondeur secrète de la forêt; il s'enfonce dans le sol, dans la grotte creusée dans le roc afin d'atteindre ce point subtil du paysage où s'insinue la liturgie des anges. Ce n'est pas seulement lui qui renaît – à partir de l'espace-matrice de la grotte; c'est l'arbre – axe d'une terre céleste – qui „coagule" à la suite de son effort. Selon un *topos* chrétien courant, Daniel nous apparaît comme un „autochtone céleste" réalisé, comme celui qui émerge de l'*autre terre* en s'enfonçant dans celle-ci. La garantie d'autochtonie qu'il offre, dès lors, à la communauté s'enracine dans cette nouvelle terre où il s'est établi.

Ascète ou martyre?

Évoquons maintenant une troisième et dernière figure: celle de la „très pieuse Paraschiva" de Iași, qui prend un relief important pour la Moldavie surtout à partir du règne de Vasile Lupu (1634 - 1653). Succédant à une période assez mouvementée de règnes tumultueux et souvent éphémères, précédant de peu l'époque phanariote, ce prince amène au pays – comme son contemporain, Matei Basarab le fait en Valachie – une stabilité et un statut de relative autonomie, obtenus cette fois-ci non pas à travers l'exploit guerrier, mais par une habile politique, soutenue de grands efforts financiers, envers la Sublime Porte.

L'hagiographie de Parascève, débutant peu après sa mort, se construit pendant six siècles comme une succession toujours plus ample d'itinérances marquées par quelques significatifs moments d'autochtonie[23]. Son trajet terrestre (cf. la version de Varlaam – métropolite moldave au moment de la translation des reliques) est simple au maximum: né à Epivat (signifiant „lieu élevé"; actuellement Boiados, au sud-est de Constantinople), elle quitte à dix ans la maison paternelle, „poussée vers les profondeurs du désert par le désir de suivre le Christ". Se dépouillant des vêtements et des „parures féminines", Parascève se soustrait non seulement à la frivolité du monde mais aussi à son lignage[24] et s'efface, absorbée dans une vie de réclusion érémitique. Une injonction angélique lui ordonne après quelque temps de retourner dans son pays afin de „laisser son corps à la terre et de passer vers Dieu qu'elle a aimé". Après un bref séjour à Constantinople où, dans l'église de Blacherne, elle prie La Mère de Dieu de lui pre-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

server le statut d'étrangère à ce monde, Parascève passe ses dernières années à Epivat, en inconnue ignorée de tous. Les mérites apparents de cette sainte, honorée par toute l'orthodoxie, se résument à une limpide et résolue altérité, ensemencée dans sa terre d'origine[25]. Le récit ne nous livre en fait que le schéma hagiographique propre au contemplatif: il s'agit d'un trajet reliant les grands espaces de son expérience. Constantinople d'abord – centre affirmé et capitale vivante de la chrétienté orientale – le désert ensuite, terrain privilégié de l'ascèse; pour Parascève, celle-ci se déroule dans la région du Jourdain, proche du mont Thabor – lieu de la Transfiguration. L'assimilation, la „réalisation intérieure" de ces espaces nous est signifiée, dans le cas de Parascève, par la présence d'un stylite sur le lieu de son sépulcre ignoré. Il s'y tient comme une effigie évidente du parcours que l'ascète avait accompli.

Par rapport à cette assimilation secrète, le destin des reliques se dessine comme tout à fait complémentaire: il nous apparaît comme une effusion de cette autorité contemplative qui sera projetée maintenant, à travers les mouvements amples et retentissants d'une histoire de rois, sur toute l'étendue du monde oriental dont Parascève assurera l'unité où du moins la communication. Excepté la Russie, son corps-relique relie toutes les régions de l'aire orthodoxe, résidant dans ses capitales au moment de leur plus grand éclat: „le périple de ses ossements s'inscrit dans l'histoire tumulteuse de l'unité religieuse et culturelle des pays qu'ils parcourent. Et l'on peut voir, à travers l'itinéraire tortueux de ces reliques, se dessiner la carte mouvante des batailles et hégémonies entre puissances du monde orthodoxe et même de la chrétienté occidentale" (M. Mesnil et A. Popova, 1993, chap. „Sainte Parascève, édificatrice de l'unité balkanique", p. 745). Entre le XIII[e] et le XVII[e] siècles, chaque „station" de la sainte investit un centre spirituel et politique qui vise à refaire, ne fût-ce que symboliquement, la „cité sainte et impériale", à garder et à perpétuer le pouvoir qui l'habitait; chaque translation coïncide avec la diminution de ce centre sous la pression ottomane et l'apparition d'un autre point focalisateur[26].

Après avoir séjourné à Tîrnovo, Belgrad et Constantinople, Parascève est installée à Iași, capitale de Vasile Lupu. Prince somptueux et cultivé, „homme de haute nature", selon le chroniqueur contemporain Miron Costin, celui-ci avait des propensions de despotes oriental: le nom adopté en tant que voïvode, le luxe inouï de sa cour et son cérémoniel d'inspiration byzantine, les lois qu'il conçut selon les codex de Byzance témoignent clairement du type de royauté qui l'inspirait. À une époque où les pays sud-danubiens étaient devenus des provinces ottomanes et la Russie n'avait pas encore assumé le rôle de troisième Rome, les bons rapports de ce prince avec la Sublime Porte lui permirent de se comporter en chef économique et politique de la „grande Église"[27]. Il fit surtout de Iași le point où s'affirmait la vraie doctrine de celle-ci: lors du „petit Synode" de 1642, réunissant les représentants des Églises grecque, russe et roumaine, on y proclama la *Confessio Orthodoxa*, en réaction contre la Réforme.

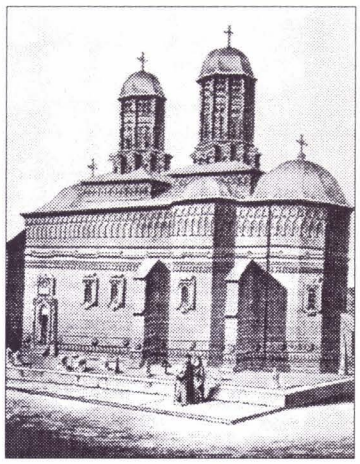
Ce protecteur de l'oikoumenê chretienne orientale, ce prince qui aspirait à prolonger le modèle des souverains byzantins et espéra un moment de le restaurer politiquement, ce chef qui à l'instar de ces mêmes souverains se voulait le gardien du vrai dogme chrétien fit lui aussi appel à l'investiture que les reliques avaient accordé au tzar Ioan-Assan[28]: un an avant le Synode, il les racheta à la Patriarchie de Constantinople et les fit venir à Iași où il leur avait préparé une splendide demeure: le monastère des „Trois Hiérarques", finement sculpté en pierre, tel une châsse.

Cette eblouissante „châsse" contenait en fait le dépôt symbolique complet, pourrait-on dire, de l'orthodoxie, dont Vasile Lupu se voulait le champion et le garant: car les trois hiérarques, patrons de la fondation, Basile de Césarée, Jean Chrysostome et Grégoire de Nazianze sont les docteurs de l'Église orientale, reconnus pour avoir formulé l'essentiel de sa *doctrine*, tandis

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

que les reliques de sainte Parascève y représentent le témoignage indéniable d'une „réalisation" de sa *voie*.

On peut se demander cependant pourquoi, parmi tant d'ascètes, c'est justement Parascève qui fut associée à toutes ces affirmations „royales" de l'orthodoxie. Pourquoi cette discrète étrangère fut-elle sollicitée par tant de souverains afin de soutenir leur rôle de champions de la chrétienté? Quel rapport privilégié peut avoir cette ermite effacée avec le pouvoir politique et la restauration d'un empire chrétien? Il faut dire que, même en laissant de côté la riche hagiographie populaire d'une sainte Vendredi, la sainte canonique n'est pas une, mais trois à la fois: Parascève de Rome (II^e siècle; célébrée le 26 juin), Parascève d'Ikonie, vivant sous le règne de Dioclétien (fête: 28 octobre) et, enfin, Parascève d'Epivat (XI^e siècle; commémorée le 14 octobre). Le prestige et la vénération dont jouit cette dernière – attestés en territoire roumain avant même la translation des reliques – s'appuie, en fait, sur la combinaison des traits hagiographiques de ces trois figures, dont témoigne une légende de sainte Vendredi (*Legenda Sfintei Vineri*)[29]. Elle transphère sur Parascève d'Epivat le violent et héroïque destin de la martyre romaine du II^e siècle: on y narre le triple affrontement de la sainte, prêchant la foi chrétienne, avec les empereurs, rois ou chefs païens Antiochus, Atizma et Aclit. Tous les trois, séduits par sa beauté, lui offrent le mariage si elle renonce à sa foi; tous les trois éconduits, la soumettent à des tortures dont elle sort saine et sauve en confondant ses adversaires et en déterminant la conversion du premier et l'évangélisation de son pays. C'est à travers ce jumelage hagiographique réunissant la martyre et l'ascète – figures dont la continuité de sens est évidente[30] –, que Parascève d'Epivat acquiert, à côté de la rigueur d'une expérience contemplative, l'envergure d'une haute voix religieuse, dominant les souverains et en faisant des rois chrétiens. L'iconographie confirme et perpétue d'ailleurs cette double dimension, puisque c'est avec la croix et le rameau vert, insignes des martyrs, que „la très pieuse" est toujours représentée.



L'église du monastère des Trois Hiérarques. Iași (in *Piatra Trei Ierarhilor*, text: Răzvan Theodorescu, fotografii: Ioan Oprea, București, Meridiane, 1978)

Paraschiva avec le rameau vert et la croix, insignes des martyrs (Icône sur verre de Transylvanie, XIX^e siècle, coll. Musée du Paysan Roumain. Photo: Marius Caraman).

Une carte de la Tradition

Quant au rapport entre l'altérité et l'autochtonie, Parascève offre le cas saisissant d'une perpétuelle étrangère „naturalisée" dans tous les territoires de résidence des reliques. Les hagiographes et les croyants de chaque peuple qui l'a accueillie n'ont pas manqué de déclarer, à un moment ou à un autre, qu'elle est bulgare, serbe et, finalement, roumaine. En fait, à travers ses assimilations apparemment pieuses et nationalistes, c'est plutôt

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

l'éclat au grand jour du dépôt orthodoxe – dont Parascève est un symbole et une preuve d'accomplissement – qu'on déclare autochtone, car ce dépôt est pensé comme développé, pérpétué et rayonnant à partir de chaque aire qui l'hébergeait. Dans cette perspective, le titre de „bon trésor" dont Vasile Lupu qualifie les reliques ne tient plus à une rhétorique de la vénération; il n'exprime non plus, seulement, un prestige contemplatif qui peut investir les initiatives royales; ce titre veut signifier surtout un destin spirituel achevé, accompli, parfaitement cristallisé dont la présence cheminente à travers des pays et des époques postbyzantins y marque l'unité vivante d'une même tradition, y dessine la carte de son déploiement.

Se référant à la fondation de la „Sainte Montagne" d'Athos, précédant d'un siècle l'ermite d'Epivat, A. Scrima voyait dans ce moment, situé „à la jointure des millénaires, quand l'apogée de Byzance précède de peu son déclin", l'inauguration d'un „nouveau mode" de l'Orient chrétien: à ce moment, „disons, pour faire court, que l'univers byzantin entre en contraction... d'un mot dont nous reconnaissons volontiers le caractère abrupt, nous dirions que c'est l'époque où, pour se survivre, le temps de Byzance s'intériorise: il se prépare à devenir essentiellement *tradition*. Or pour cela, il s'agissait aussi bien d'assumer de cette tradition les données fondamentales déjà existantes que de les conserver, les enrichir et les transmettre plus loin... Et c'est au corps monastique que revenait normalement, en Orient, le ministère de la tradition sous son aspect de spiritualité vécue et de magistère prophétique" (A. Scrima, 1963, p. 304).

Le geste retentissant des princes peut autochtoniser cette tradition; on peut la considérer comme s'enracinant dans leurs capitales ou dans leurs tombeaux, d'où est proclamé son message. Mais le métabolisme, la transmission, l'efficacité pleinement réalisée de sa Voie reviennent à des étrangers suivant, à travers et au-delà des configurations historiques, le trajet d'un *mouvement stable*. Eux, qui sont censés en avoir intériorisé les possibilités, créent l'*espace* propre de cette tradition et peuvent l'offrir au développement communautaire.

C'est un rôle dont, probablement, le geste érémitique des moines évoqués en début du texte s'inspire. Et dans l'espace roumain actuel, où le prince n'est plus actif, le champ est libre pour que des jeunes moines-paysans s'arrogent les deux volets: du contemplatif et du monarque fondateur. Ils se proposent, en conséquence, la construction d'un territoire spirituel renouvelé, selon une recette bien apprise, où Daniel, inspirateur de Putna, et Paraschiva l'intérante pourraient servir de patrons, selon les deux sens du terme, à la dimension „nationale" et, respectivement, oecuménique de leur entreprise.

Notes

1. Revenue, une année plus tard, sur le lieu monastique invoqué, je fus étonnée d'apprendre qu'un des plus décidés „adeptes de la grotte" avait accepté néanmoins la fonction de *staretz* (prieur) d'une communauté encore plus récemment formée. Or, dans cette décision, il voyait une expression du perpétuel pèlerinage que le moine est tenu d'assumer pendant son existence terrestre, sa capacité à accepter tout nouvel état qui lui est imposé. Son interprétation, il la trouvait déjà confirmée par l'exemple prestigieux de saint Nicodème (XIV^e siècle) de Tismana, près de Turnu qui, dans „sa course vers l'hésychia", avait semé sur son trajet une chaîne de fondations monastiques organisées selon sa règle, reçue au mont Athos.

2. Rejoints par des frères provenant des trois pays roumains, choisissant pour l'architecture de leur église une synthèse des styles ecclésiaux de ces mêmes régions, ils „espéraient obtenir" – selon les

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

paroles du *staretz* – „une unité de la nation toute entière, à travers ces modèles, ces lieux et ces hommes qui se trouvaient ainsi réunis".

3. „Son ermitage... offre l'image d'un paradis terrestre, lieu initial où chacun vient vivre un commencement". Ce „lieu initial", évoquant le premier commencement, devient un lieu-racine capable d'intégrer l'individu dans un territoire et une communauté: „Le lieu sauvage et sacré «naturalise» car il contient en ses profondeurs les sources mêmes de l'autochtonie" (D. Fabre, 1986, p. 13).

4. Les *Apophtegmata Patrum* nous offrent de nombreux exemples de ce refus de se laisser intégrer dans l'espace organisé par les „gens du monde", tel celui d'*avva* Macaire l'Égyptien qui s'enfuit pour ne pas être nommé ecclésiastique dans le village voisin de sa cellule (*Pateric*, 1990, p. 129) ou celui d'un *avva* anonyme qui compare le moine vivant au milieu de ses parents, de ses amis, de son foyer à un cadavre non-enterré, viciant l'espace où il réside (ibid., p. 243). Ce sont plutot les moines chevronnés qui se risquent à revenir au milieu des hommes, comme c'est le cas des *saloi*, les „fols en Christ". Pour Syméon Salos (XI^e siècle), „la vie ascétique qu'il avait menée pendant quarante ans dans le désert est inscrite dans le livre de la vie éternelle. Puis, Syméon eut une inspiration de Dieu et pensa revenir dans le monde afin de convertir ceux qui erraient à cause de leur folie... Jean, pendant ce temps, le pria plusieures fois à ne pas quitter le désert" (cf. P.O., XXI, 752, apud. T. Baconsky, 1996, p. 337).

5. C'est le *sedebit solitarius et tacebit* de Jean Cassien, devenu une sentence commune du milieu ascétique chrétien.

6. Théodoret, *Historia Religiosa*, PG LXXXII, col. 1404 B, apud. P. Brown, 1985, p. 65.

7. „Un jour, comme en extase, le serviteur de Dieu (Daniel, futur stylite n.n.) voit une immense colonne de nuée dressée en face de lui, et le saint et bienheureux Syméon debout au sommet de la colonne, ainsi que deux hommes de belle apparence vêtus de blanc debout au sommet près de Syméon. Et il entend la voix du saint qui lui dit: «Viens à moi, Daniel.» Lui de répondre: «Père, père, comment pourrai-je monter à cette hauteur?» Le saint alors dit aux jeunes gens debout près de lui: «Descendez et amenez-le-moi.» Ils descendirent et l'amenèrent près de Syméon et il se tint là. Alors Syméon l'embrassa... et fut emporté vers les hauteurs, ayant abandonné Daniel sur la colonne avec les deux hommes. Or, tandis que saint Daniel le regardait qui montait vers le ciel, il entendit la voix de saint Syméon: «tiens-toi ferme, conduis-toi en homme.» (Anonyme, *Vie de Daniel le Stylite*, dans A.-J. Festugière, 1961, pp. 105-106)

8. La fête de 1867 (commémorant quatre cent ans depuis la fondation), celle de 1871 – organisée par la société des étudiants „La Jeune Roumanie" dont M. Eminescu était une figure marquante – et enfin le grand rassemblement populaire de 1904 (400 ans après la mort du voïvode) célébraient „l'homme glorieux et ses hauts faits immortels offerts sur l'autel de la patrie, de la nation et de la foi de nos ancêtres"; „le héros de la romanité en Orient et le défenseur de la civilisation chrétienne au XV^e siècle" (apud. C. Paradais, 1988, pp. 108, 158). Ștefan était devenu, selon cette nouvelle perspective, non plus le seigneur du „pays de Moldavie" mais „le roi de tous les Roumains". Un portrait peint en 1904 par Costin Petrescu fut diffusé si largement qu'il fixa, selon N. Iorga, l'image courante du prince: mais là, au lieu d'offrir, agenouillé, le Livre au Christ comme dans le modèle qui inspira l'artiste (l'*Évangéliaire minié*, réalisé à Putna et offert au monastère de Humor par le voïvode en 1473), il se tient, majestueux, devant son trône, les insignes royaux bien mis en évidence dans ses mains - symbole transparent de non-dépendance, d'une identité roumaine conçue, en clef moderne, comme autonome, libre, souveraine.

9. „La Bukovine fera de nouveau corps avec la Terre de Moldavie quand Ștefan-vodă sortira du tombeau le bout de son épée...; ce sera alors la grande guerre et son champ de bataille sera dans la grande vallée de la Moldavie, au lieu nommé *Șese Băi* où le sang coulera si abondamment que les chevaux y nageront, couverts jusqu'aux crinières. Ce sera la guerre dernière qui detruira la frontière «allemande» entre la Bukovine et la Roumanie" (cf. S. Teodorescu-Kirileanu, 1903, p. 15).

10. „Ștefan est l'archétype roumain, la spécification de l'homme universel dans notre peuple, notre permanence nationale en prenant bien garde à ne don-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

ner aucune teinte moderne-patriotique à ce terme... Il est la blessure ouverte, saignant au centre vital de notre peuple, passion et guérison en même temps... ses efforts terribles, périodiques, de se réactualiser au milieu de son peuple ont un succés relatif car les conditions de la fin du cycle ne sont pas encore accomplies".

11. „Son tombeau se trouve au monastère Putna et, tant qu'il y résidera, la Bukovine ne sera point soumise à une autre nation" (S. Teodorescu-Kirileanu, 1903, p. 14). Cette assertion, en évidente contradiction avec la situation historique du moment, ne concerne donc pas le destin immédiat de la Moldavie, mais son „espérance eschatologique".

12. Traditionnellement, personne d'autre ne pénètre dans la cellule de l'ermite, conçue comme espace réservé à son travail intérieur.

13. Nous avons sollicité au Mgr. A. Scrima, ancien professeur de philosophie comparée à l'Université française de Beirut, une lecture herméneutique du légendaire concernant la fondation de Putna. Il en résulta un large commentaire, de proche apparition – *Le sanctuaire invisible* - sur la relation entre la fonction contemplative et guerrière et sur le rôle eschatologique du héros sacral, commentaire pour lequel nous lui sommes reconnaissants.

14. Pour devenir apte à „voir" et à „entendre" l'arbre mystérieux, le prince doit poser son pied sur le pied droit, respectivement gauche de l'ermite. Dans cette acquisition des sens spirituels, la prééminence du „voir" sur „l'ouï" nous est ici clairement signifiée.

15. C'est à dessein que nous avons utilisé pour Putna le terme de „protège-pays" dans lequel Anne Lombard-Jourdan (1989, pp. 54 - 57) voit une des significations principales contenues par le vocable Montjoie: il s'agit de l'ancien germanique *mundgawî*, tertre funéraire et „protège-pays" incrusté au Lendit (lieu de l'assemblée des Gaules), dont le rôle, prolongé et adapté par la royauté française, reviendra à l'abbaye de Saint-Denis – „lieu où s'enfonçaient les racines du tronc souverain, du royaume de Clovis" (G. Duby, 1966, p. 14). Centre de présence non-interrompue de la fonction royale, assurant et incarnant l'unité du pays, Saint-Denis est aussi l'espace d'une laborieuse réflexion sur les ordres angéliques. C'est dans ce point qu'un des nouveaux patrons du lieu - Denis l'Aréopagite, visionnaire des *Hiérarchies célestes* - servit à Suger pour „faire le modèle de la société féodale, plaçant le roi au sommet de la hiérarchie des pouvoirs terrestres et comme à la rencontre de la terre et du ciel" (J.-P. Albert, 1990, p. 302).

16. Il faut observer d'ailleurs que „fonder" revient ici à „découvrir": découvrir les points subtils du paysage qui qualifient déjà, potentiellement, le territoire. Découvrir sa „carte" secrète dont les points sont marqués soit par la présence d'un „étranger", comme à Putna, soit, comme dans la légende de *Meșterul Manole*, par les ruines d'un lieu contemplatif abandonné, que le prince fera revivre.

17. „Lorsque Ștefan-Vodă livrait bataille, un archange à l'épée de feu se tenait toujours à sa droite et les ennemis tombaient à dix pas devant le voïvode sans être frappés ou fusillés par quelqu'un; tu vois, ils tombaient sous l'épée de feu de l'archange" (cf. S. Teodorescu-Kirileanu, 1903, p. 12).

18. Le recours à l'ermite lors de la défaite d'Etienne à Războieni est rapporté par Ion Neculce dans *O samă de cuvinte*, IV (1990, p. 268) comme légende de fondation du monastère de Voroneț. C'est toujours lui qui transmet l'épisode du sycomore lumineux pendant les offices de dimanche et parle de l'ermite visionaire, enjoignant au voïvode Alexandru Lăpușneanu à fonder le monastère de Slatina (*O samă de cuvinte*, XV, 1990, p. 271).

19. À son aurore se tient Dragoș prince descendu du Maramouresh, fondateur de la Moldavie. A sa fin, la figure éclatante de Ștefan, dont le conseil ultime et célèbre, donné aux grands dignitaires réunis à son chevet, fut d'accepter la protection turque, puisqu'ils n'auront plus la force guerrière et diplomatique de maintenir un pays absolument indépendant (cf. le chroniqueur Grigore Ureche, 1990, p.58).

Une tradition persistant jusqu'à maintenant à Putna, en accord avec la relation du chroniqueur Nicolae Costin (1942, pp. 175 - 176), voit dans la petite église du cimetière villageois - voisin du monastère - la première église de Moldavie, construite à Volovăț par le fondateur Dragoș, église que Ștefan aurait fait transporter, au cours d'une seule nuit, près de sa future nécropole. La topologie sym-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

bolique de Putna contient ainsi non seulement le trajet vertical de l'axe angélique, mais aussi le cycle - aux deux bouts renoués - d'une heureuse autochtonie.

20. Un des textes les plus lus à cette époque dans les milieux hésychastes, dû probablement au patriarche Calliste Catafygiotes, s'intitule *De l'unité divine et de la vie contemplative*. Sa tonalité, son insistance sur „l'abîme de l'Un" peuvent être rapprochées de la pensée de Meister Eckhart et s'intègrent visiblement dans une *Unendlichkeitsmystik* (présentation et traduction dans D. Stăniloae, 1992, pp. 89 - 151).

21. Païssius Vélchkovsky - le „Grand Paisie" - s'enfuira lui aussi de l'Académie théologique de Kiev et refusera la prestigieuse carrière d'ecclésiastique qui l'attendait, afin de suivre son voeu de devenir moine en pays étranger, dans la pauvreté, la solitude et l'obéissance envers un père spirituel (cf. Michel Aubry, 1992, p. 45). Cet „étrangement" parcouru jusqu'au bout, il reviendra sur ses pas, en réorganisant les grands monastères moldaves de l'hésychasme.

22. Les reliques, en premier lieu, peuvent constituer de telles ceintures protectrices pour un territoire chrétien, comme à Constantinople ou à Antioche: „Dès le IV^e^ siècle, Jean Chrysostome déclare que la ville est ceinturée, comme d'un rempart, par les reliques des martyrs" (P. Maraval, 1985, p. 85). C'est ensuite l'effort contemplatif, version intérieure du martyre, qui est censé assumer une telle fonction: „aux yeux du basileus byzantin, le monachisme athonite constituait la «garde spirituelle de l'empire»" (A. Scrima, 1965, p. 307).

23. La première version de sa *Vie* rédigée, selon la tradition, à la fin du XI^e^ siècle par un auteur d'Epivat, fut enrichie au temps du patriarche de Constantinople, Nicolas IV Musalon (1147 - 1151), par le diacre Vasilisc. Dans la seconde moitié du XIV^e^ siècle, le patriarche Eftimie de Tîrnovo écrit une importante *Vie de sainte Parascève-Petka* comprenant le récit de la première translation des reliques d'Epivat à Tîrnovo. Le *Synaxaire slavo-russe* (*Vies des Saints*) rédigé par Démètre de Rostov contient des références sur la translation de Constantinople à Iași. Nicodème l'Agiorite (1749 - 1809), s'appuyant sur la version bulgare d'Eftimie, ajoute les épisodes du trajet Tîrnovo, Belgrad, Constantinople, Iași. Varlaam, métropolite au temps de Vasile Lupu, inclut la *Vie de la très Pieuse Parascève* dans *Cartea românească de învățătură dumenecele preste an și la praznice împărătești și la svinți mari* (1643), édité en 1943 par J. Byck, București (cf. S. Porcescu, 1987, pp. 259 - 260).

24. Une variante de sa vie relate que son père essaie de la retrouver mais que, pendant dix ans, il ne reussit qu'à suivre sa trace: il arrive toujours le lendemain du jour où elle était déjà partie (cf. M. Mesnil et A. Popova, 1993, p. 745).

25. Nicodème l'Agiorite ajoute un épisode précédant la réclusion dans le désert, à savoir le séjour à Constantinople dont Parascève parcourt les lieux saints, vénère les reliques et écoute les maîtres en monachisme. La triple expression de la Voie spirituelle est donc recherchée par la future ascète dans le centre même de l'orthodoxie - la „Sainte Cité" – d'où, integrée dans cette nouvelle filiation, elle commence son propre itinéraire qui la mène en Palestine, au désert de Jourdain où elle restera vingt-cinq ans avant de retourner dans son pays (cf. Melchisedec, 1889, p. 36).

26. Les tribulations des reliques commencent au moment où Constantinople est pour la première fois désertée par les souverains byzantins: c'est la période où l'Empire, croulant sous ses propres déficiences et sous la passion des Croisés pour les lieux saints, voit ses chefs se retirer à Nicée et à Thessalonique. Après deux cents ans de présence à Epivat, le tzar bulgare Jean-Assan II transpère les reliques à Tîrnovo, où elles résident de 1235 à 1394. „Essayant de réunir la population orthodoxe de la presqu'île balcanique afin de former un nouvel Empire centré sur Constantinople" (cf. S. Porcescu, 1987), il avait besoin d'une investiture de continuité: il imposa aux Croisés la translation des reliques dans sa capitale où il éleva une église pour les héberger. C'est ici que l'office de la sainte s'est constitué pour passer ensuite dans tous les livres du culte oriental. Après la période bulgare, Etienne Lazarovitch - chef des Serbes libres à la mort du tzar Etienne Douchan dans la bataille de Kosovo - fit venir les reliques dans sa capitale. Quand, en 1521, Belgrad cède à son tour, les reliques sont obtenues, contre une grosse somme versée au sultan Soliman le Magnifique, par le patriarche de Constantinople qui les emplace dans la Cathédrale patriarcale. Sous la domination musulmane, le chef de l'Église orthodoxe était considéré un „ethnarque", responsable de tous les peuples orthodoxes de l'Empire. Sa cathédrale

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

était donc le centre reconnu des Orthodoxes et, de ce point, Parascève continua d'exprimer leur unité. Vint enfin la période roumaine - plus précisèment moldave - qui débuta en 1641.

27. „Celui qui nourrit abondamment l'Orthodoxie" - ainsi l'apelle le patriarche Théophane de Jérusalem, qui, peu avant sa mort, le désigna comme electeur, à côté du patriarche de Constantinople, du futur hiérarque hiérosolymitain. Vasile Lupu fut pour la „grande Église" un protecteur généreux qui assainit ses lamentables finances mais aussi un personnage qui se mêla de près à ses décisions (cf. N. Iorga, 1929, p. 315).

28. „Il n'est pas sans intérêt de noter que la famille du grand voïvode, connue sous le nom de Coci, s'était établie aux environs de Tîrnovo durant une ou deux générations... C'est de là que le jeune Lupu s'est ensuite rendu dans les pays roumains, sans doute déjà imprégné du culte de la sainte". (M. Mesnil, A. Popova, 1993, p. 747).

29. Sa variante roumaine écrite, suivant la filière d'un manuscrit bulgare qui reprend un „original" byzantin, est due au pope Grigorie de Măhaciu (1600) et fut publiée par B. P. Hasdeu dans *Cuvente den bătrîni*. Présentation de la légende, avec ses prolongements dans la piété populaire, dans: N. Cartojan, 1974, pp. 197 - 204.

30. Le martyr rencontre et confesse le Christ par l'effusion de son sang, l'ascète en se vidant de son *ego* afin de Le recevoir dans l'espace - libéré - du coeur. Selon une filiation couramment reconnue, „le moine est le successeur du martyre, le monachisme un *martyrium in occulto*" (T. Baconsky, 1996, p. 332).

Références bibliographiques

ALBERT J.-P., 1990, *Odeurs de sainteté*, Paris, Éditions de l'EHESS.

AUBRY M., 1992, *S. Païssius Vélichkovsky*, Paris, L'Age de l'Homme.

BACONSKY T., 1996, *Rîsul patriarhilor*, București, Anastasia (éd. française: 1996, *Le rire des Pères. Essai sur le rire dans la patristique grecque*, Paris, Desclée de Brouwer).

BELMONT N., 1993, „Textures mythiques", in *Ethnologie française*, 1993 - 1, t. 23, pp. 5 - 8.

BROWN Peter, 1985, *La Société et le Sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Seuil.

CARTOJAN N., 1974, *Cărțile populare în literatura românească*, București, Editura enciclopedică română.

COSTIN N., 1942, *Letopisețul Țării Moldovei de la zidirea lumii pînă la 1601*, București, Fundația regală pentru literatură și artă.

DANIÉLOU J., 1953, „Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse", in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 2 - 2, Paris, Beauchesne, col. 1872 - 1885.

DETIENNE Marcel, 1990, „Qu'est-ce qu'un site?", dans *Tracés de Fondation*, Peeters, Louvain, Paris, Bibliothèque des Hautes Études en Sciences Religieuses, vol. XCIII, pp. 1-16.

DUBY G., 1966, *L'Europe des cathédrales, 1140-1280*, Genève, Skira.

DUPRONT A., 1987, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard.

FABRE D., 1986, „Le sauvage en personne", in *Terrain* 6, mars 1986, pp. 6 - 18.

FESTUGIÈRE A.-J., 1961, *Les moines d'Orient II (Moines de la région de Constantinople)*, textes traduits par A. - J. Festugière, Paris, Cerf.

IDEL M., 1996, *Mesianism și mistică*, București, Hasefer (éd. française: 1994, Paris, Cerf).

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

IORGA N., 1929, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, București, éd. par Ministerul de Culte.

ISAAC le Syrien, 1981, „Cuvinte despre nevoință" („Sentences sur l'ascèse"), in *Filocalia*, vol. X, București, éd. par Institutul biblic și de misiune al Bisericii ortodoxe române.

LECLERCQ J., 1964, *Aux sources de la spiritualité occidentale. Étapes et constantes*, Paris, Cerf, chap. „Monachisme et pérégrination".

LE GOFF J., 1980, „Le désert-forêt dans l'Occident médiéval", in *Traverses* 19, pp. 23 - 33.

LOMBARD-JOURDAN A., 1989, *Montjoie et Saint Denis*, Paris, Presses du CNRS.

LOVINESCU V., 1992, *Monarhul ascuns*, Iași, éd. par Institutul European.

MANOLESCU A., 1995, „Eveil du monastère. Fondation mythique, fondation actuelle en Transylvanie", in *Ethnologie française*, 1995 - 3, t. 23, pp. 436 - 449.

MARAVAL P., 1985, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris, Cerf.

MARIAN S. Fl., 1985, *Tradiții poporane române din Bucovina*.

MELCHISEDEC, 1889, *Viața și minunile Cuvioasei Maicii noastre Paraschiva cea nouă*, București.

MERTON Th., 1994, *Ways of the Christian Mystics*, Boston, Shambhala.

MESNIL M., POPOVA A., 1993, „Démone et chrétienne: sainte Vendredi", in *Revue des Études slaves*, LXV/4, pp. 743 - 762.

NECULCE I., 1990, „O samă de cuvinte", in *Letopisețul țării Moldovei*, Chișinău, Hyperion.

Pateric (Apophtegmata Patrum), 1990, Alba-Iulia, éd. par Episcopia ortodoxă română Alba-Iulia.

PARADAIS C., 1988, *Comori ale spiritualității românești la Putna*, Iași, éd. par Mitropolia Moldovei și Sucevei.

PORCESCU S., 1987, „Cuvioasa Paraschiva de la Iași", in *Sfinți români și apărători ai legii strămoșești*, București, éd. par Institutul biblic și de misiune al Bisericii ortodoxe române.

SCRIMA André, 1965, „Réflexions sur les rythmes et la fonction de la tradition athonite", in *Le Millénaire du Mont Athos, 1063-1963*, Études et Mélanges, Chevetogne, p. 301-324

Le sanctuaire invisible, en manuscrit.

STĂNILOAE D., 1992, *Din istoria isihasmului în ortodoxia română*, étude, introductions, traduction des textes et notes par D. Stăniloae, București, Scripta.

TEODORESCU-KIRILEANU S., 1903, *Ștefan Vodă cel Mare și Sfînt. Istorisiri și cîntece populare*, Focșani.

URECHE Gr., 1990, „Letopisețul Țării Moldovei... de la Dragoș-Vodă pînă la Aron-Vodă", in *Letopisețul Țării Moldovei*, Chișinău, Hyperion.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Métamorphoses d'un ermitage; regard de l'ermite[1]

Gabriel Hanganu,
Musée du Paysan Roumain, Bucarest

Un beau jour un ami m'a dit: tu sais, j'ai vu un ermite.

Bien sûr, je ne l'ai pas cru; je n'allais tout de même croire une bêtise pareille. Comme si les ermites étaient comme ça, des animaux rares que l'on voit parfois le dimanche, dans la forêt, quand on va pique-niquer. Pourtant, je l'ai laissé raconter où et comment cela s'était passé. Je n'ai pas voulu lui dire franchement que je n'en croyais rien; au fond, l'histoire était plutôt belle et il valait la peine de l'écouter, ne fût-ce que pour le style.

Longtemps, je n'y ai plus pensé. Mais je m'en suis souvenu un jour d'été quand, passant dans le voisinage, je me suis dit: Et si j'allais y jeter un coup d'oeil?

C'était la fête de la Trinité. J'avais appris la veille que c'était aussi la fête patronale de l'ermitage et le hasard m'a semblé de bon augure. J'étais parti dès l'aube, le chemin forestier sur lequel je m'étais engagé était encore mouillé par la rosée; malheureusement, il était en très mauvais état et au lieu d'admirer le paysage je devais faire bien attention aux ornières.

Je doublais de longues charrettes de montagne transportant des familles parties en pleine nuit, des jeunes hommes en chemises blanches boutennées jusqu'au cou, des hommes mûrs, à chapeaux, marchant aux côtés des chevaux; il y a avait aussi des petits groupes formés de femmes tout de noir vêtues, les gosses accrochés à leurs jupes, des vieilles femmes à larges fichus et des jeunes filles à souliers presque neufs. On nous entendait de loin et elles tournaient la tête, s'arrêtaient au bord du chemin protégeant les enfants et nous accompagnaient du regard.

Quand nous sommes arrivés à l'ermitage il était encore tôt, mais dehors on avait déjà commencé le service divin pour la bénédiction de l'eau. Les gens entraient tout d'abord dans l'église, pour se signer devant les icônes, puis revenaient dehors, autour des popes qui officiaient la liturgie. Il y en avait qui se dirigeaient directement vers les moines écrivant des obituaires aux petites tables parsemées dans la cour de l'église.

Je ne m'en suis même pas aperçu – c'est vrai que toujours plus de voitures montaient vers l'ermitage – mais à un moment donné je me suis retrouvé au milieu d'une cour pleine de monde. Des voitures immatriculées dans le département de Iași, de Neamț transportant des rafraîchissements ou des cerises, et vers dix heures les voitures des notables. Motocyclettes, chevaux, charrettes, fleurs, femmes, vieillards, enfants, moines.

Comment est-ce que l'ermite dont parlait mon ami aurait pu trouver sa place dans tout ce

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

va-et-vient qui grouillait dans la fraîcheur du matin? Je marchais de-ci de-là dans la cour et je me rappelle que j'étais impressionné surtout par les femmes. Visiblement mal à l'aise dans leurs vêtements de dimanche, elles étaient préoccupées surtout par les obituaires, tenaient de longs conciliabules et comptaient et recomptaient les cierges qu'elles venaient d'acheter. C'est à ce moment-là que je l'ai aperçu.

Il était debout, dans la lumière du soleil, appuyé contre le mur en poutres de l'église. Il souriait doucement et regardait tout ce monde. Une femme s'est approchée de lui, s'est penchée pour baiser sa main et je l'ai vue remuer les lèvres, quelques sous à la main. Il l'a bénie mais a refusé l'argent.

Je l'ai interrogée plus tard et elle a hésité de me répondre, ne sachant que faire. Elle a fini par me dire:

- Celui-là, c'est l'ermite de la forêt.

J'ai dû attendre assez longtemps avant de pouvoir lui parler. Ce qui m'impressionnait le plus, c'était l'ambaince spéciale qu'il semblait créer autour de lui, surtout au milieu de tout ce va-et-vient. Il y en avait d'autres qui attendaient leur tour pour lui parler. Chacun se signait et lui baisait la main, après quoi ils faisaient quelques pas ensemble autour de l'ermitage, en parlant à voix basse et acquiesçant de la tête.

Mon tour est venu, mais à partir de ce moment-là mes souvenirs s'embrouillent. Je me rappelle pourtant que je lui ai demandé la permission de rester un temps auprès de lui, pour pouvoir décrire la vie qu'il menait là-bas, dans sa petite chaumiere de la forêt. Je me voyais déjà offrir aux yeux d'un monde dépourvu de repères moraux les profondeurs d'un vécu authentique qui conservait encore les liens avec les racines de la tradition, etc.

Le petit vieux me répondit que je n'étais sans doute préparé pour une telle épreuve, que je ne saurais tenir le coup, que lui-même, il ne méritait pas tant d'attention et que de toute façon il appartient à quelques élus de redresser, par leurs écrits, les mécréants.

J'ai insisté pour qu'il me montre au moins sa chaumière. Il m'a considéré longuement et il m'a dit:

- Soyez là après la sainte liturgie.

Je l'ai attendu jusqu'au soir. Peu à peu, la cour de l'ermitage s'était vidée. On avait piqueniqué dans l'allégresse et l'on rentrait avec le sentiment d'une journée bien remplie. Mon enthousiasme avait tenu bon jusqu'au moment où la pluie s'était mise à tomber; j'eus soudain faim et froid, ce qui n'était qu'humain, après tout. J'ai fait encore une fois le tour de la cour déserte et j'ai repris le volant. En chemin, j'ai embarqué un moine de l'ermitage qui voulait aller en ville. De fil en aiguille, il en est arrivé à parler justement de l'ermite:

- Ça fait environ vingt années depuis qu'il vit là, dans sa chaumière.

- Bon, d'accord, mais il doit se nourrir quand même.

- Les bons gens lui apportent de temps en temps un morceau de pain, quelques pommes de terre et puis nous sommes là, pour subvenir à ses menus besoins. Il ne se nourrit qu'une fois par jour, alors ça lui suffit largement.

- Pourquoi s'est-il retiré là-bas, pourquoi ne vit-il pas avec les autres?

- Ils sont comme ça, les vrais ermites, ils vivent en solitaires. Ce n'est que le dimanche et les jours de fête qu'ils rejoignent les autres, pour l'eucharistie, le reste du temps ils respectent leur règle, je ne sais pas combien de génuflexions et de prières. Ils sont tenus de ne prononcer plus de sept mots par jours, rien que sept! Mais je suis sûr que parfois de longues semaines passent sans qu'ils aient dit une parole.

Je finis par le conduire jusqu'à chez lui, à Buhuși, dans son ancienne garçonnière.

- Si vous venez cet été pour passer quelques jours chez nous, je vais vous raconter ma vie, ce qui m'a fait prendre l'habit. Vous pourrez aussi parler à l'ermite, je vais vous conduire chez lui. Vous verrez sa chaumière; il n'a même pas de vitres, il a mis du nylon, dont on fait les sacs.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Et j'y suis allé. Cet été-là, et puis à différentes autres occasions. J'habitais une cellule et j'ai essayé de partager leur vie: messes, travail, prières, discipline. Peu à peu, j'ai réussi à connaître leur petite communauté, à m'habituer à leur noms étranges; je ne les confondais plus, comme au début. Plus tard, chez moi, j'ai tâché de mettre un peu d'ordre dans le paysage et même d'en faire un portrait-robot.

La communauté de l'ermitage compte environ vingt personnes, mais ça varie en fonction de la saison, des besoins économiques et financiers de la communauté, etc.

Cela veut dire 7-8 moines, dont trois popes et deux diacres, et à peu près le même nombre de frères et de novices; il y a aussi deux femmes qui s'occupent de la cuisine et du linge. Ils diffèrent beaucoup au point de vue de l'âge et de l'expérience de vie, allant de l'adolescent qui n'a jamais travaillé, n'a pas été marié et n'a même pas fait son service militaire jusqu'à des vieux qui ont pratiqué différents métiers et ont beaucoup roulé leur bosse, étant même époux et pères de familles. Ils sont également polarisés quant aux transformations radicales que subit la société actuelle: il y a d'un côté les tout jeunes, très ouverts et toujours heureux d'avoir de la visite, de se faire photographier et d'accorder des interviews; de l'autre, ceux qui fuient tout ce que, dans leur conception, relève de la modernité, notamment les visiteurs étrangers et tout l'attirail électronique qu'ils trimbalent d'habitude avec eux.

Les métiers qu'ils avaient pratiqués avant de prendre l'habit sont des plus divers: ce sont d'anciens mineurs, bergers, gardiens à la ferme collective, mécanos, charpentiers, professeurs au séminaire théologique, curés ou tout simplement des hommes qui ne savaient que faire de leur vie.

C'est donc une communauté des plus hétérogènes, de tous les points de vue.

J'ai vu aussi plusieurs fois l'ermite, dans sa chaumière, ou le dimanche, à l'ermitage, quand il assistait à la liturgie et puis restait déjeuner avec les autres.

Mais je ne sais toujours pas grand-chose à propos de sa vie, justement parce que, vous vous imaginez bien, il n'est pas de ceux qui aiment se faire interviewer. Tout de même, j'ai fini par mettre bout à bout quelques bribes de conversation.

Il est né en 1906, à Bicaz. Il a pris l'habit à 17 ans, à l'ermitage Măgura, et il est venu ici vers 1940. En 1949, il a commencé à se construire une chaumière dans la forêt, pour vivre en anachorète. Mais on ne l'avait pas laissé prendre racine. Des prélats de passage à l'ermitage le menacèrent à plusieurs reprises que s'il s'entêtait à rester là il risquait de se faire défroquer. On finit par l'envoyer au monastère Văratec, où il resta dix ans, s'illustrant, entre autres, par ses insistances auprès du Patriarche Justinien pour faire rétablir l'école monacale pour les soeurs. Par la suite, il a servi également dans d'autres couvents de soeurs et on lui a même proposé d'occuper un poste de vicaire à la Métropolie de Iași. Comme à chaque fois qu'on lui a proposé d'assumer des tâches administratives, il a refusé, en invoquant son état de santé. La seule fonction qu'il ait jamais acceptée a été celle de professeur au séminaire théologique de Piatra Neamț, pendant une année, sur les insistances du même Patriarche Justinien.

En 1974, il est revenu ici, pour s'installer enfin dans la chaumière qu'il avait construite vingt années auparavant et à laquelle, disent les gens du pays, personne n'avait touché pendant tout ce temps-là. De temps en temps, il reçoit des visiteurs, mais ce dernier temps toujours plus de pèlerins sont conduits chez lui comme devant un objectif touristique.

Cette affluence a atteint son point culminant il y a deux ans quand, la TV nationale lui a consacré une émission réalisée par un pope; bien sûr, des centaines et des centaines de curieux ont voulu le voir dans sa chaumière et lui dire qu'ils l'avaient vu à la TV. C'était plutôt dur pour quelqu'un qui toute sa vie avait recherché la paix et la réclusion. Les choses ont fini bien par se tasser et aujourd'hui les éventuels visiteurs sont conduits chez lui par un personnage parti-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

culièrement intéressant, une figure plus ou moins pittoresque dans l'ambiance de la communauté, le père économe de l'ermitage.

D'ailleurs, on peut y rencontrer plusieurs „types" monacaux particulièrement accusés, dont deux m'ont semblé dès le début les plus représentatifs pour la période que traverse actuellement la vie monacale en Roumanie. Et le conflit qui les a opposés à un moment donné n'est sans doute pas le fruit du hasard.

Le Médiateur

Le père économe a environ 60 ans mais il ne porte le froc monacal que depuis cinq ans. Il vient de Buhuși, une bourgade entre Bacău et Piatra Neamț, où il a passé presque toute sa vie. Dès l'adolescence il avait travaillé comme tisserand dans une fabrique de drap. Ces derniers temps, il donnait des cours techniques de spécialité au lycée industriel de la localité.

Marié, père de deux enfants maintenant adultes, il est entré dans la vie monacale sans avoir une vocation spéciale, un peu par hasard, comme il aime le dire lui-même. C'est que pendant la semaine précédant le Noël de 1989 il se trouvait en visite à l'ermitage. Effrayé par les nouvelles contradictoires sur la chute des Ceaușescu et les attaques des Arabes contre la Télévision, il se décide de rester un temps au couvent, en attendant que ça se tasse. Finalement, il profite d'un décret sur les retraites, renonce à son poste et s'établit à l'ermitage. Quelques mois après, il se décide d'entrer dans la vie monacale et il aura vite fait d'être ordonné pope et nommé économe de l'ermitage.

Les enfants et sa femme, inquiets à cause de son absence prolongée, font des recherches et finissent par le trouver. En soupçonnant des troubles psychiques, ils le font examiner mais voyant qu'il était très bien et content de son état, on le laisse tranquille; qui plus est, son épouse finit elle-même par prendre le voile dans un couvent pour les religieuses situé dans le voisinage.

C'est un type de moine plutôt étrange que le père économe. Sa vocation semble être la communication, l'établissement de contacts. Ses dons dans ce domaine le rendent indispensable pour les relations de l'ermitage avec l'extérieur, aussi bien économiques que „touristiques". C'est lui qui part, avec la voiture de l'ermitage, dans des expéditions qui durent parfois plusieurs jours pour l'approvisionnement en vue d'une fête ou d'une visite importante. C'est toujours lui qui accompagne les touristes en quête d'objectifs tant soit peu intéressants. C'est ce que j'ai vu quand un couple de touristes français, arrivés par hasard dans la zone, a été hébergé quelques jours à l'ermitage. Il leur a proposé d'aller voir „la cascade" et „les ours". Je n'ai pas résisté à la tentation de les accompagner et c'est ainsi que j'ai vu de quoi il s'agissait en réalité.

Maintenant, il n'y a plus d'ours. Quand j'y suis venu, en '89, il y en avait encore, on faisait bien attention à les nourrir comme il faut, car les pontifes du Parti y venaient à la chasse. Il y en avait aussi des types qui voulaient les filmer, ils les guettaient toute la nuit en attendant qu'ils viennent. Pour les appâter, on accrochait, là, une carcasse de boeuf ou de mouton, mais bien attachée, pour qu'ils ne puissent pas l'emporter d'un seul coup. Il y avait même un petit poêle, je vois qu'il n'y est plus, quelqu'un l'aura sans doute volé.

Un soir, je faisais un brin de causette avec lui et je me suis rendu compte que s'il faisait le „guide", ce n'était pas purement pour son plaisir; au contraire, le but qu'il poursuivait était tout à fait concret. De fil en aiguille, on en était arrivé à parler de la France et il m'a raconté qu'il venait de recevoir d'un touriste qu'il avait accompagné pour visiter les alentours une carte postale qui l'avait beaucoup impressionné. Il y a avait une telle nostalgie dans sa voix, il s'en dégageait un tel désir de connaître le grand monde, des lieux exotiques, que je n'ai pu m'empêcher de le juger avec malice en me disant qu'une âme d'aventurier comme la sienne devait être bien à l'étroit dans le froc d'un religieux.

- Moi aussi, il y a deux ans, j'ai reçu une carte postale de Paris. C'était beau, en couleurs, avec

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

beaucoup de lumières et des fontaines dont jaillit l'eau, comment qu'on les appelle?

- Des jets d'eau.

- Oui, c'est bien ça, des jets d'eau. Beaucoup de lumières et des voitures qui passaient par des rues colorées. Dieu, que c'était beau. D'ailleurs, je l'ai toujours.

Stéphane et Frédéric promettent eux aussi de lui envoyer une image des Champs Élysées „by night", après quoi ils se retirent, enchantés par la promenade qu'ils viennent de faire.

- Les étrangers, faut bien savoir quoi leur montrer. Après tout le chemin qu'ils ont battu, un beau souvenir de Roumanie, ça compte. Il faut toujours trouver quelque chose qu'ils n'ont pas encore vu, pour qu'ils aiment ça et reviennent.

Pour le moment, son affirmation m'a semblé creuse. J'y voyais une sorte d'excuse pour justifier son énorme plaisir de contacter les étrangers, je croyais qu'il voulait mimer de la sorte, ne fût-ce que par une conversation, la grade aventure – pour lui défendue. Il me semblait que l'hospitalité chrétienne qu'il affichait n'était qu'un masque cachant son incapacité de rompre pour de bon et à tout jamais les contacts avec le monde séculier. Comment pouvait-il se considérer moine quand tellement de choses le rattachaient encore au grand monde? La garçonnière de Buhuși – à laquelle il n'avait pas encore renoncé et où il dormait souvent en déplacement, ses longues absences de l'ermitage – sans doute motivées par les besoins de la communauté, son ouverture spontanée et irrépressible vers tout ce qui venait de l'extérieur, tout cela me faisait douter toujours plus aussi bien de l'authenticité de sa vocation que de ses chances de s'intégrer pour de bon à la vie monacale.

Les longues semaines pendant lesquelles il était chargé du service rcclésial et officiait à tour de rôle matines, laudes, vêpres et complies ou restait tout l'après-midi penché sur les registres comptables de la communauté ne me semblaient pas compenser ce que je considérais – cédant sans doute à un radicalisme trop poussé – un ´´cart irrémédiable à l'essence même de la vie monacale. Qui plus était, sa décision pour le moins précipité de s'établir à l'ermitage justement en décembre '89 me semblait louche et en dire bien long sur ses activités d'antan.

En fait, pour parler vrai, je devrais dire tout simplement que je ne l'aimais pas. Il m'avait déplu dès notre première rencontre, quand le hasard en avait fait mon passager au chemin de retour et quand, on bout de quelques minutes je savais à propos de l'anachorète plus que je n'en avais appris pendant toute une journée. Dissiper tout le mystère en quelques phrases, qui faisaient fi de la grammair, quand j'avais passé des heures entières travaillé par le doute et l'exaltation?!

C'est sûr, ce que je lui reprochais en fait, c'était d'avoir tué le mystère, comme ça, d'emblée. Et pour corser le tout, il avait laissé échapper une phrase, comme ça, au petit hasard, dans le style nonchalant qui était le sien:

- Quand il veut se confesser, c'est moi qui reçoit sa confession; au fond, l'ermite doit lui aussi avoir un confesseur, non?

L'Abatteur de besogne

À l'encontre du Médiateur, le religieux que j'appelle ainsi m'avait plu dès le premier moment. L'été quand j'ai fait à l'ermitage mon premier séjour prolongé, j'ai été étonné par la rapidité avec laquelle je me suis intégré au train-train quotidien. Lui non plus n'était pas le type de religieux auquel mon radicalisme – plutôt juvénile à l'époque – ne trouvât à redire. Pourtant, la sincérité avec laquelle il m'a raconté l'histoire de sa vie – et cela dès notre première rencontre – m'a semblé émouvante.

Moi, je n'ai suivi l'école que pendant les dix premières classes. Je devais m'inscrire à une école de métiers mais j'ai tout abandonné et j'ai commencé à vadrouiller aux côtés d'un cousin à moi. Nous en sommes arrivés à travailler comme débutants à la mine de Motru. On chargeait des wagonnets, au troisième niveau de profondeur. Une pelle de charbon, là-bas, je vous assure que

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

ça pesait lourd, „le coeur de Staline", qu'on l'appelait. Ensuite, on nous a fait travailler au marteau-piquer, ça vous secouait à tout lâcher, moi, j'avais 16-17 ans, j'avais du mal à le tenir dans mes mains, alors de là à abattre du charbon... vous voyez bien...

- Et comment avez-vous fait pour arriver au monastère?

- La première fois, on en a entendu un mec parler. „Monastère"... On se demandait bien à quoi ça pouvait rimer. Je ne le savais pas, je n'en avais jamais vu. Guidé par le mec en question, on est allé à Vovidenie, voir à quoi ça ressemble et y passer une nuit. Quoi d'autre que frocs, barbes, messes à n'en plus finir, prières. Mais pourquoi toutes ces prières, mon père? Parce qu'on doit bien faire comme tout le monde. Prières, génuflexions, tout ça. Ça fait trop de prières, quand même! Tu trouves? Eh bien, désormais tu verras ce que cela veut vraiment dire. Quand j'ai vu ça, j'ai tout lâché et j'ai filé en douceur. Je me suis dit qu'il fallait être dingue pour y rester.

Cet épisode avait été suivi de longues années de pérégrinations, en pratiquant des métiers de fortune. Mais ce n'était qu'un détour, parce qu'il est revenu chez les religieux. En fait, il ne m'a jamais dit en quel couvent il avait pris l'habit. De toute façon, il avait connu lui aussi ces années de recherche d'un coin où l'on se sente „chez soi".

C'est là que j'ai fait pour de bon mon noviciat. Il n'y avait que nous deux, moi et le père qui m'initiait. On préparait un pot de bortsch, on le mettait dans la cave et on en mangeait pendant toute une semaine. C'était bien, on vivait en toute tranquillité, à une vingtaine de kilomètres du village, mais ce n'était pas la montagne, comme ici. Plutôt des forêts de hêtres, mais toujours dans une vallée, encadrée par des collines.

C'était vraiment bien, là-bas. Ensuite, je suis resté seul. Le père a été chassé par les curés des villages, qui l'accusaient de bouffer leur pain à eux. J'ai pris mon temps mais un beau jour je me suis présenté à l'ermitage, devant père Cleopa. „Mon petit, t'es là comme un arbre sans fruits", qu'il m'a dit. „Va à un monastère". Et sur son ordre je suis allé à Bogdana.

Il y est arrivé vers 1987. En 1990, peu avant que l'ermitage ne devienne indépendant, car avant il était une simple filiale du monastère Neamț, il s'est vu nommer supérieur. Grâce à son énergie et à ses qualités de *manager*, l'ermitage a bientôt changeé du tout au tout. Il a fait acheter une scie mécanique et une tronçonneuse, une voiture tout terrain, il a fait construire de nouvelles cellules, des chambres pour les hôtes et une chapelle pour officier les messes en hiver. Il est allé même jusqu'à faire capter une source, d'après ses projets, et installer l'eau courante. Il va de soi qu'il n'aurait jamais pu faire tout cela en si peut de temps s'il n'avait pas été lui-même increvable et si une équipe de jeunes moines, qu'il avait su mobiliser par des promotions rapides dans le diaconat et la prêtrise, n'avait pas mis la main à la pâte. Mais il y a avait des mécontents qui n'avaient pas pris l'habit pour se tuer à la tâche. Ils finirent par protester ouvertement.

C'est ce qui m'a raconté, par exemple, un adolescent – environ 17 ans – venu de loin, d'une ville du Banat, un jour quand on aspergeait d'insecticide les pommes de terre du potager:

Celui-là, il est habitué à trimer dur, il ne tient pas en place. Et il y en a d'autres de la même trempe, à la cuisine, à la carrière, jamais le temps de souffler. Même que je m'en suis plaint au supérieur. On n'est tout de même pas là pour se casser les reins. Les prières, la lecture, faut du temps pour tout ça. Or nous, on est pris du matin jusqu'au soir. Nous devons aussi assister aux messes, faire notre canon dans les cellules. Souvent, quand nous rentrons de la besogne, nous nous endormons les livres liturgiques à la main.

Un autre frère lui a demandé carrément:

- Au jugement dernier, je vais rapporter au bon Dieu combien de stères de bois j'ai découpé à

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

la tronçonneuse ou les heures que j'ai passé penché sur les Saintes Écritures?

- Et qu'est-ce qu'il a répondu?

- Que nous ne savons pas ce que discipline et obéissance veulent dire.

Le père économe avait fini par joindre sa voix à celle des jeunes. Tant de travaux manuels n'allaient sans empiéter sur les devoirs sacrés. Bien sûr, lui, il pouvait toujours s'esquiver, ne pas toucher à la faux, à la tronçonneuse ou à la pelle à remuer le mortier pour les chantiers qui n'en finissait plus. Il pouvait toujours se prévaloir de ses devoirs de pope chargé de l'office divin et de sa fonction de père économe, mais les tout jeunes n'avaient obéi sans broncher qu'aussi longtemps que l'on pouvait invoquer l'exemple de quelqu'un d'entre eux qui, en peu de temps, avait pris du galon, étant ordonné diacre et même pope.

Pendant quelque temps, celui que j'ai appelé l'Abatteur de besogne avait très bien administré les tâches et les récompenses, si bien qu'en quelques années l'ermitage était devenu franchement méconnaissable au point de vue des dotations. Mais un beau jour, quand il se rendit compte qu'il avait sous sa férule deux popes et trois diacres dont aucun ne dépassait 25 ans, le supérieur se dit qu'il avait sans doute forcé la note.

Mais c'était trop tard. La veille du Carême, même les jeunes qui avaient toute sa confiance lui firent comprendre que les basses besognes ne leur disaient plus rien. À la fois surpris et déçu par les réactions de ses „enfants", qui s'avéraient être de simples escrocs ayant atteint leur but, le supérieur, en désespoir de cause, en appela à la discipline et à l'obéissance. Mais l'éducation spirituelle, plus ou moins négligée à cause de la lassitude des corps, prenait sa revanche en accusant les outrances. Aux Pâques, la communauté n'avait plus que la moitié des effectifs. Seuls les vieillards impotents étaient encore là; les autres avaient tiré leur révérence et se la coulaient douce, aussi près que possible de leurs familles.

Plus tard, j'ai appris qu'il avaient attendu la fin du Carême pour voir si quelque chose allait changer. Mais il n'en fut rien. Au contraire, le supérieur devenait chaque jour plus intraitable. À preuve que cette désertion collective avait été organisée de longue date et dirigée précisément contre son autorité, aucun n'avait demandé sa bénédiction en quittant le monastère. Ils risquaient une grosse enfreinte à la discipline en quittant sans demander la permission un endroit où, des niquedouilles qu'ilsétaient le supérieur avait fait des popes et des diacres; ils ne le niaient pas mais estimaient que le prix à payer avait été exagéré.

Sans doute serait-il hâtif de conclure que la révolte avait été de la même nature que celle de ceux qui m'en avait déjà parlé. Ils ne souffraient pas tous parce qu'ils arrivaient tout simplement crevés dans leurs cellules, ne pouvant plus faire face convenablement aux devoirs spirituels. Pour bien d'entre eux il ne s'agissait que d'une justification qui devait cacher leur désir de rentrer chez eux ordonnés popes pour y mener une vie beaucoup plus plaisible et aisée que celle d'une communauté monastique.

Il faut pourtant préciser qu'en fait les devoirs spirituels n'avaient point été négligés sous la direction de celui que j'ai appelé l'Abatteur de besogne. Tout au contraire, les messes étaient respectées à la lettre et même si aux Matines il n'y avait que le pope et quelques vieux dans les chaises, aux Vêpres tout le monde devait être là, quelle que fût sa fatigue.

Mais il est vrai que peu tenaient le coup. Car seul l'Abatteur de besogne, qui trimait toute la journée à leurs côtés, la faux, la fourche ou la tronçonneuse à la main, était tout frais à la tombée de la nuit, officiant pendant 2-3 heures les Complies et même les Matines du lendemain et ayant même la force de faire des blagues au compte de quelqu'un qui s'était endormi la tête sur le tapis de l'église:

- Attention, petit frère, tu risques de prendre froid, à cause des courants d'air..., jetant vers lui un petit oreiller de l'autel et le réveillant en sursaut de je ne sais quel rêve.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Quelle était, en fait, l'étendue de sa faute?

J'avais appris tout cela lors de ma dernière visite à l'ermitage et je me demandais ce qu'il se serait passé s'il n'avait pas appuyé un peu trop. Aurait-il pu éviter cette désertion collective?

J'étais arrivé à l'ermitage à la tombée de la nuit et la cour était déserte. Je me suis dit que je devais bien rencontrer quelqu'un dans l'église. Il n'y avait personne. Plus tard est apparu un novice que je ne connaissais pas qui m'a informé que le supérieur était parti, il avait pris la voiture tout terrain.

- Et le père économe?

- Ils sont ensemble.

J'ai prononcé d'autres noms mais le novice haussa les épaules. Il n'était là que depuis quelques jours et ne connaissait pas encore toute la communauté.

Finalement, j'ai rencontré un frère que je connaissais bien et qui me raconta toute l'histoire. Après la désertion des jeunes, seul lui et les vieux pères étaient restés sur la brèche.

- *D'ailleurs le supérieur lui-même n'est plus ce qu'il était... Même qu'il s'est fait remplacer par le frère de Secu...*

Donc toute l'affaire avait été discutée en haut lieu et j'ai compris de ses allusions que le père économe y était sans doute pour quelque chose. L'ancien supérieur s'en doutait bien lui aussi, bien qu'il ne le lui ait jamais reproché ouvertement.

Au bout de quelques jours, aux cours desquels j'ai connu les frères qui y étaient venus tout récemment, j'ai décidé que dans la situation quelque peu confuse où se trouvait la communauté le mieux était de ne pas prendre parti.

J'ai commencé par encourager le nouveau supérieur, qui semblait très préoccupé par l'approche de la fête patronale, avec tous les problèmes d'approvisionnement et les préparatifs qu'elle impliquait. Il s'était vite rendu compte que la réussite de la fête (au fond son premier examen devant la communauté, devant les villageois et les possibles visiteurs de la hiérarchie ecclésiastique) dépendait aussi bien de l'ancien supérieur, riche d'une expérience de quelques années, que du père économe, le seul à même d'assurer un approvisionnement conforme aux besoins déjà testés de l'ermitage. Après de longs conciliabules avec chacun des deux camps, il avait trouvé chez nous une oreille complaisante, des gens neutres disposés à écouter ses nostalgies et ses regrets d'après la douce vie qu'il avait menée au monastère de Secu, où il avait passé de longues années en cultivant les roses.

Mais les choses avaient fini par se tasser et en dépit de la vie plutôt trouble de la communauté, la Trinité, fête patronale de l'ermitage s'était bien passée, au moins de notre point de vue. Même s'il avait plu à plusieurs reprises et tout le monde rassemblé autour du podium où l'on officiait la messe avait dû se réfugier sur les terrasses des maisonnettes et même si les micros et les diffuseurs que l'on avait fait apporter d'aussi loin que Iași (tout comme la mode que cela représentait) avaient inutilement fait trop de bruit, tout le monde s'en était allé l'âme en paix et le nouveau supérieur avait bien passé le test.

Pour moi, il y avait une seule chose qui ne collait pas: l'absence de l'ermite. On m'avait confirmé que les années précédentes, l'ermite avait toujours participé aux fêtes. D'ailleurs, quand je l'ai vu pour la première fois, c'était justement le jours de la fête patronale et il était bien là, au sein de la communauté.

C'est pourquoi j'ai été bien content quand on m'a appris que le lendemain nous allions lui rendre visite, dans sa chaumière de la forêt. J'ai emporté même ma caméra vidéo, avec laquelle j'avais pris quelques images à l'ermitage. J'avais longtemps hésité, en me rappelant ce qui s'était passé après que la Télévision avait transmis un film sur lui. Mais tout s'est bien passé. J'ai demandé la permission de prendre quelques images et quand mon ami lui a posé une question sur sa vie d'anachorète j'ai réussi à prendre quelques plans assez intéressants, bien qu'à contre-jour et la sono parfois couverte par le susurrement du ruisseau.

Une discrétion élémentaire m'a fait éviter les questions directes sur ce qui s'était passé à l'ermitage. Mais je me doutais bien que s'il avait

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

évité de participer à la fête patronale, ç'avait été pour ne pas être obligé de prendre parti en faveur d'un camp ou de l'autre. J'avais appris qu'aussi bien l'ancien supérieur que le père économe étaient allés se confesser à lui, donc il avait sans doute une opinion bien fondée à propos de tout ce qui s'était passé. Son absence de la fête patronale confirmait que la situation était vraiment trouble et sa décision de rester impartial m'a semblé finalement justifiée.

Bien sûr, je ne pouvais savoir ce qu'il en pensait vraiment mais je me rappelais ce que quelqu'un m'avait dit à propos de ses conceptions sur la confession:

- Quand quelqu'un vient chez vous pour se confesser et que l'on ne sait vraiment pas quoi lui dire, ce que l'on peut faire de mieux, c'est de se taire. Ne lui recommandez pas quelque chose comme ça, pour parler. Dites-lui de revenir dans une semaine ou deux, et si vous ne savez toujours pas quoi lui dire, qu'il revienne encore, et encore, en faisant tout le temps ses prières. A votre tour, priez pour lui et vous verrez bien que le bon Dieu daignera vous éclairer, en vous aidant à trouver la bonne parole, celle qui peut vraiment lui faire du bien.

Je quittais l'ermitage avec le sentiment que quelque chose avait changé, aussi bien en ce qui concerne la vie de la communauté que dans ma manière de voir les choses. Je croyais avoir saisi les raisons profondes de la désertion des jeunes et que, ayant identifié les deux pôles du conflit, jétais plus ou moins comme un biologiste qui étudie au miscroscope le développement des cellules sous l'influence des facteurs nocifs. L'Abatteur de travail et le père économe représentaient désormais pour moi deux tendances tout aussi dangereuses pour l'essence même de la vie monacale: l'une – par l'épuisement incontrôlé des forces physiques et la montée trop rapide sur l'échelle des fonctions ecclésiastique; l'autre – par une trop grande ouverture sur le monde, qui stimulait l'indiscrétion à outrance et la préoccupation exagérée pour les biens de ce bas monde. Malheureusement, au lieu de se faire pendant, les deux tendances s'étaient conjuguées pour augmenter le degré d'entropie de la communauté.

Je sais bien que si les jeunes avaient déserté, ç'avait été en tout premier lieu à cause de leur peu de foi et parce qu'une fois ordonnés popes ils pouvaient se la couler douce en tant que curés dans leurs villages d'origine. Mais au-delà de tout cela, les deux personnages en question avaient joué un rôle néfaste, car si l'ancien supérieur avait éveillé une révolte sourde, l'encouragement tacite du père économe – qui, par son exemple personnel, les avait poussés à l'indiscipline – les avait déterminés à saisir le premier moment jugé opportun pour abandonner non seulement un lieu sacré mais aussi leurs voeux monacaux.

Pourtant, je n'étais guère sûr de mon raisonnement. J'avais le sentiment que considérer les choses sous cette lumière m'empêchait d'en saisir la signification profonde.

En fait, quel rôle jouait dans la vie de l'ermitage le père économe?

En quelle mesure son statut paradoxal, qui lui permettait de faire partie de la communauté tout en conservant ses rapports avec le monde laïque, restait essentiel du moment qu'il n'avait pu empêcher les débordements et les conflits ouverts qui sapaient la vie de l'ermitage?

Je me disais qu'il appartenait peut-être au vieil anachorète de percer le fin fond de cette épreuve, accessible aux seuls initiés.

Je ne pouvais m'empêcher de considérer sa figure – telle que je l'avais vue la première fois, baignant dans la lumière du soleil, appuyée contre les solives de l'église en bois – comme quelque chose de plus profond qu'une balance censée annihiler deux extrêmes tout aussi dangereuses pour la vie monacale.

Au cours de mes visites répétées à l'ermitage, cette première image s'était plus ou moins estompée mais j'en étais arrivé à conaître de plus près la vie quotidienne de la communauté. J'avais saisi les deux tendances qui sapaient la vie monastique. Au début, j'étais convaincu que la personnalité de l'ermite était la clef de voûte

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

de l'édifice monacal et qu'il pouvait éteindre les conflits. Maintenant, j'en doutais, car apparemment il semblait incapable de le faire.

Au début, j'avais eu une intuition: l'ermite, plus il se trouvait au sein même de la communauté, plus il lui était extérieur; il était d'autant plus impliqué dans le conflit qu'il ne prenait aucune décision définitive; il était d'autant plus présent à la fête patronale qu'il brillait par son absence.

Si les jeunes moines étaient partis sans demander la bénédiction et il n'avait rien fait pour les en empêcher, c'était sans doute parce qu'il obéissait à une volonté plus haute – qui permettait que la faute soit commise non parce qu'on ne pouvait l'empêcher mais pour sauvegarder l'espace de liberté à l'intérieur duquel le retour et le développement spirituel sont toujours possibles.

Note

1. Le texte propose quelques pages d'un journal de terrain, sommairement commenté, où „l'observation participante" est présente surtout selon son second terme. C'est, par conséquent, „le récit d'une expérience" que j'essaie de livrer ici, encadrée par une analyse minimale de la situation monastique où elle se déroula.
Les paragraphes en italiques sont des extraits de ce journal, réalisé pendant juin-juillet 1993, août 1994 et juin-juillet 1995.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Le chamane - un noeud de paradoxes

Rodica Pop
Institut d'Études orientales „Sergiu Al-George", Bucarest

Espace

Pour ce qui est du chamanisme mongol, les textes dont on dispose, montrent à quel prix et sous quelles formes, la tradition chamanique a survécu et s'est renouvelée, et que, récemment encore, le chamanisme était loin d'être oublié dans certaines régions excentrées de la Mongolie. On doit la plus grande partie de ces textes a Bjambagijn Rincen, linguiste et folkloriste mongol qui les a recuillis entre 1927 et 1963 et les a publiés en Allemagne (1975), dans son volume III des *Matériaux pour l'étude du chamanisme mongol*. Il fut non seulement le premier mais aussi le seul des chercheurs de la République populaire de Mongolie à témoigner d'une volonté de collecte systématique de ces chants, et à avoir suivi les Mongols bouriates, formés dans la tradition russe à la collecte et à l'étude des coutumes chamaniques (Banzarov, Xangalov, Sanžeev, Baldaev – au XIX-e siècle). Les 126 textes ont été ensuite rendus accessibles aux chercheurs, grâce à la traduction en français, réalisée pour la première fois, par Marie-Dominique Even (1988-1989).

Quant au chamanisme sibérien, celui-ci a été illustré par de nombreuses publications au cours des deux derniers siècles, tout particulièrement en langue russe. Le réservoir de matériaux recueillis par un travail essentiellement limité à la collecte, s'avère riche et tout à fait exploitable, comme le démontre *La chasse à l'âme* de Roberte Hamayon (1990), le travail de synthèse le plus complet sur la question.

C'est d'ailleurs à la tradition sibérienne que l'on doit les informations les plus détaillées sur un aspect du chamanisme mongol, celui des Mongols bouriates[1], géographiquement et politiquement rattachés à la Sibérie méridionale, ayant de ce fait bénéficié du courant scientifique russe qui les a, soit inclus dans sa littérature ethnographique, soit sensibilisés à l'étude de leur propre culture.

Ancré dans les pratiques rituelles des petites sociétés de chasseurs sibériennes, le chamanisme mongol s'est adapté aux conditions de l'élevage. Aux esprits zoomorphes, dispensateurs du gibier, se substituent comme partenaires, des esprits d'origine humaine, garants de la prospérité des hommes et du bétail.

Quant à ce phénomène déroutant qu'est le „chamanisme, nulle discipline ne le maîtrise et nulle théorie n'en rend compte" (R. Hamayon, 1995). Même marginalisé, le chamanisme conserve sa place. Les hommes ont toujours besoin de chance et le chamane est précisément celui qui gagne la chance.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Un noeud de paradoxes

Le chamane est un personnage central chez les peuples sibériens. Il est investi de fonctions de médiation auprès du monde surnaturel, peuplé d'esprits. Les tâches publiques et privées qui en dérivent sont multiples mais ambiguës, ce qui lui vaut d'être aussi craint que jugé indispensable.

À titre de representant de sa communauté, lors de rituels périodiques, il obtient de ces esprits ce qu'il faut pour vivre: gibier, temp favorable, santé, fécondité, succès divers, etc., mais les siens savent aussi qu'il peut aussi les en priver. Son action peut „s'exercer au préjudice des hommes comme à leur avantage" (R. Hamayon, 1978, p. 27). Le chamane se sert de ses pouvoirs et de ses esprits, pour regler leurs comptes à d'autres clans ou chamanes adverses, en leur envoyant maladies, secheresse, etc. Il agit avec discrimination au bénéfice des siens et la logique de son activité est loin d'être universellement bénéfique (M.-D. Even, 1988-1989, p. 355).

À titre privé, en echange d'une rémunération, il devine l'invisible, prédit l'avenir ou guérit les maux, mais peut aussi maudire ou nuire. Il est appelé à officier occasionnellement au sein des familles pour réparer un trouble particulier. Le rôle du chamane est restreint, dans les petites communautés de type clanique, à une activité réparatrice: il va au secours des gens touchés par un désordre quelqonque (maladie, dispute conjugale, perte d'un troupeau, funérailles d'un chamane ou d'un foudroyé, et autres maux associés à des causes jugés d'ordre surnaturel). Ce sont alors les séances chamaniques sous forme de rituels de type curatif et réparateur qui prennent place principalement à l'intérieur de la yourte, où le chamane, obligatoirement présent, est le médiateur indispensable des siens devant une situation de crise.

Ce qui frappe les observateurs, c'est l'étrangeté de sa conduite: il gesticule et vocifère, saute, chante et tremble, ou encore tombe dans l'inertie, et se conduit de façon hystérique lors des rituels. Or c'est par les expressions de son corps et de sa voix qu'il donne aux siens la preuve qu'il est en *contact direct* avec les esprits.

Le chamane a été tenu pour précurseur ou modèle dans maints domaines: de la voyance à l'occultisme, de la psychanalyse au prophétisme, et d'une secteur artistique à l'autre, cirque, théâtre, danse, chant, poésie.

Au début des recherches plus récentes, il n'était pas attendu de ce phénomène qu'il fournisse une vue d'ensemble d'une société. Il était au contraire marqué par l'image brossée du chamane dans la plupart des textes jusqu'à une époque récente comme fou, mystique ou charlatan, le personnage était de toute façon un marginal.

„D'abord le chamane est apparu en première étape, susceptible d'intervenir quasiment dans tous les domaines de la vie, et ce en occasions cruciales: pareille polyvalence, pareille importance ne pouvait échoir à un marginal" (R. Hamayon, 1990, p. 23).

„La seconde étape a été la remaque de l'interdépendance entre le chamane et la communauté qui le dit chamane: il devenait alors impossible d'isoler le chamane comme de faire l'impasse sur lui" (*ibid.*, p. 23).

L'existence de plusieurs bilans publiés des approches du chamanisme, effectués selon des points de vue complémentaires permet de rappeler certains des problèmes que pose le chamanisme lui-même, et qui font qu'il paraît toujours échapper à sa propre définition.

Il n'y a de consensus que sur une base fragile: la présence d'un personnage assurant, par ses relations particulières avec le monde des esprits, toutes sortes de fonctions.

La chamane, est-il un personnage religieux...?

Les premières descriptions attribuent l'activité chamanique au domaine religieux puisque'elle exprime un contact avec des esprits. Le chamane a été donc appréhendé sans hésitation comme personnage religieux par ses premiers observateurs, dans la Sibérie des XVII-e et XVIII-e siècles. Il est significatif que cette caractérisation ne lui ait jamais été contestée par les

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

religions missionnaires à l'expansion desquelles il faisait obstacle. Elles ont déclaré ses esprits diables, ses tours illusions, ses pratiques supercheries, ses desseins démoniaques; elles ont confisqué ou détruit son attirail, par les autodafés de figurines chamaniques – amas de fétiches et d'idoles – par l'agression physique des chamanes, par la destruction de leurs accessoires ou par la fumigation de leur personne à la crotte de chien.

«Pour être primitif ou satanique, le chamanisme n'en était pas moins une croyance, et pour reposer sur les faits et gestes d'un personnage, cette croyance n'en était pas moins un phénomène collectif" (R. Hamayon, 1995, p. 30).

Mais à la fin du XIX-e siècle, l'echec est évident. Comment accepter en tant que phénomène religieux, le chamanisme qui s'exerce de façon autonome, sans doctrine, ni clergé, ni même liturgie, à l'intérieur de petites communautés de type clanique, sous la forme d'une activité d'allure mystique et teintée de magie.

Pourtant, à la fin du XIX-e siècle, le comparatisme universaliste reconnaîtra dans le contact direct du chamane avec les esprits, l'expérience religieuse à l'état brut.

Est-il un fou guéri et un guérisseur?

Cependant d'autres observateurs, avaient relevé un autre aspect de l'activité chamanique: le traitement de maladies nerveuses et mentales.

Sensibles à cette fonction thérapeutique et à la similitude du comportement du chamane en séance avec certains symptômes psychopatologiques, ils mirent en question et le caractère religieux du phénomène, et la normalité du thérapeute. Leur doute rejoignait l'échec des théories sociologiques à définir le chamanisme comme religion du fait qu'il n'avait nulle parte ni doctrine, ni clergé, ni liturgie, et était partout marqué par une revendication d'originalité de la part de chaque individu chamane. Il y eut alors pour qualifier le chamane, une oscillation entre un pôle pathologique et un pôle charismatique. L'interprétation du chamane comme «fou guéri» faite au XX-e siècle par S.M. Shirokogoroff (1935), sous l'influence de la psychanalyse fit se rejoindre ces deux pôles: c'est parce qu'il avait su surmonter sa propre maladie (ce qui fonde son charisme), qu'un individu pouvait devenir chamane, apte à guérir autrui. En effet, dans l'état colonisé ou acculturé où se trouvent alors bien des peuples chamanistes, la thérapie des maladies mentales et psychosomatiques domine l'activité du chamane, ce qui accrédite les interprétations psychopathologiques. Celles-ci se heurtent pourtant à des évidences contraires: le chamane est normal hors séance et la «maladie initiatique» qui précede son entrée en fonction est une conduite stéréotypée (R. Hamayon, 1995, p. 417).

La marque de folie et de bienfait psychique

Si le chamane n'est pas fou, pourquoi son comportement en donne-t-il l'apparence, pourquoi le rôle qu'il endosse doit-il prendre une forme telle qu'elle laisse toujours poindre une image de folie? Car celle-ci est indéniable; elle n'est pas seulement une déformation des observateurs occidentaux qui, habitués à des formes recueillies d'expression religieuse, auront été frappés par l'extravagance des bonds, cris, et déhanchements du chamane; elle est affirmée par bon nombre des sociétés intéressées. Non qu'elles prennent leurs chamanes pour des fous – la distinction entre les formes proprement pathologiques de folie et le comportement chamanique est très nette: l'apparence de folie n'affecte pas l'autorité ni le sens des responsabilités requis du chamane (comme le veut du reste le bon sens d'un personnage à qui sont confiées des fonctions capitales pour la vie de la communauté). Mais elles considèrent ce comportement tout à la fois voisin – par l'apparence – des formes pathologiques de folie, dangereux mentalement et physiquement pour le chamane lui-même, et indispensable à l'efficacité de son action.

Est-il en «transe» ou bien en «extase»?

L'approche du chamanisme a pris dès les années soixante une nouvelle dimension avec la diffusion du livre d'Eliade (1951). Sa conception est présentée dans une vue mystique du chamane. Mircea Eliade définit le chamanisme

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

comme une «technique archaïque de l'extase». La démarche exatique est conçue sous forme de «montée au ciel» et considérée comme constituant l'expérience fondatrice du chamanisme. Les efforts pour concilier les aspects religieux est psychique de la conduite du chamane ont continué autour des termes de «transe» ou «extase». Pour caractériser l'action chamanique, pour expliquer le comportement et l'interprétation du contact personnel du chamane avec les esprits, certains travaux ethnologiques font appel aux notions de «transe» ou d'«extase». De ces deux notions, seule celle de «transe» est adéquate, notamment parce qu'elle este seule à impliquer un élément musical, – le rythme, la mélodie, et la musique en général – qui est toujours présent, et parce que son étymologie véhicule l'idée de passage, de changement – aussi bien passage du profane au sacré que changement d'état. Et la question est de savoir de quoi ce changement est la représentation et pourquoi il doit s'exprimer corporellement? Dès lors, la question de l'état physique et pshychologique durant la transe recule au second plan, ainsi que celle de son caractère authentique ou artificiel, celle de savoir si le chamane simule ou non sa rencontre avec les esprits. „Par là se trouvent écartés les problèmes qui mènent la voie «extatique» à finir en impasse, celui du rôle de l'expérience religieuse en soi, et de la personnalité du chamane, pour laisser place plutôt à la mise au jour des raisons et des fonctions symboliques de la manifestation comportamentale qu'est la transe" (R. Hamayon, 1990, p. 33).

Le symbolisme d'alliance avec des esprits animaux, du fait qu'il implique l'animalisation rituelle du chamane, suffit à rendre compte des bizarreries de son comportement. Il permet de limiter les questions sur la nature normale ou pathologique du chamane et sur le caractère artificiel ou spontané de sa conduite. Le chamane communique par des mouvements de son corps avec les esprits animaux, comme le font entre elles des espèces différentes sans langage commun. En bondissant comme en s'étendant inerte, il n'est ni hors de lui ni évanoui, ni hystérique ni cataleptique: il joue son rôle. Il n'y a donc pas lieu de faire appel au vocabulaire de «la transe» ou de «l'extase», ou des états altérés de la consicence, vocabulaire ambigu puisqu'il implique un lien que rien ne prouve entre état physique, état psychique et acte symbolique (cf. R. Hamayon, 1995, p. 420).

Est-il un acteur; son action est-elle une prise de rôle?

On considère le chamane, fou, fou guéri et guérisseur, tout en reconnaissant que la pratique chamanique peut avoir un effet thérapeutique et qu'il peut avoir parmi les chamanes comme dans toute autre catégorie de population, des individus perturbés. Comme tous les acteurs, le chamane doit pouvoir poser son „masque", puisque ce n'est qu'en le mettant qu'il peut justement jouer son rôle. Après avoir cherché un eclairage auprès du courant dit «états alterés de coscience» et d'autre approches psychophysiologiques, on constate une fois de plus la «normalité» du chamane en dehors des séances, ce qui ramène son action à une «prise de rôle». Du point de vue anthropologique, agir en chamane soit endosser un rôle, rend à nouveau secondaire la question de la simulation ou de la réalité concernant et la transe et le contact avec les esprits. Un acteur est-il ou non le personnage qu'il joue?

Les faits démentent, tout autant que la pathologie du chamane, la présence de son action thérapeutique dans le cadre du chamanisme. D'une part, celle-ci n'est pas forcément sa fonction principale; elle peut être absente ou secondaire, dans les sociétés de chasse, par exemple, que l'on est en droit de tenir pour représentant une forme archaïque authentique du chamanisme. D'autre part elle coexiste généralement dans les mains du chamane avec d'autres fonctions qui paraissent l'ignorer ou la contredire: faire venir la pluie ou faire tomber la pluie, retrouver un objet perdu, nommer un enfant, porter tort à un ennemi, mais aussi eventuellement aux siens, etc. Ainsi, la fonction thérapeutique n'est qu'une fonction parmi d'autres.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

La personnalisation de la pratique

Il reste que l'activité chamanique est un creuset de créativité et une voie d'expression individuelle, souvent les seuls dans les sociétés archaïques où il n'existe pas d'autre médiateur avec le monde des esprits que le chamane. La pratique est toujours personnalisée – il n'y a pas de liturgie à observer – chaque chamane doit faire différemment des autres, et pourtant ils assument le même rôle. Même si la fonction est héréditaire, elle est exercée en vertu d'un talent personnel à le faire, exigeant de ceux qui la remplissent qu'ils développent un style propre. En somme, si le chamanisme est tenu aujourd'hui pour système symbolique et non plus pour résultat d'une logique de la personnalité, l'analyse du système reste souvent réduite à son agent, et sa mise en oeuvre confère au chamane une personnalité hors du commun. Et, l'echec de la personnalisation de la pratique à rendre compte du chamanisme ne l'élimine pas en tant que donnée dont il doit être rendu compte.

L'anthropologie contemporaine a fait justice de ces approches qui ramènent la chamanisme à un mode d'organisation des expériences – religieuses, pathologiques ou autres – des individus chamanes. Elle s'appuie sur la raison que toute institution – et nul n'a jamais contesté que le chamanisme en fût une -, si directement liée à l'expérience fût-elle, s'enracine dans la pensée de la société.

À peine le chamanisme est présenté comme forme de religion, associé à une forme de société, qu'on remarque le fait qu'il se repose entièrement sur les capacités propres du chamane. A peine l'anthropologie occidentale veut saisir le fondement symbolique du chamanisme qu'elle bute sur le constat que seul le mode d'action du personnage offre une prise à la comparaison. Puisqu'elle a éliminé la psychologie comme moteur du chamanisme, force lui est de chercher dans le mode de vie et dans le type de société des facteurs qui l'expliquent, et elle bute alors sur la diversité des situations où elle le rencontre (R. Hamayon, 1990, p. 31).

Le noeud de paradoxes

S'attacher à ce point commun constant que constitue le «voyage» chez des «esprits» importe d'autant plus que tous les autres aspects du chamanisme apparaissent sous des traits paradoxaux et variables.

Qu'il s'agisse:

- de l'apparence de folie du chamane en séance et de sa normalité en dehors.
- de la pluralité quasi illimitée de ses fonctions et de la relative unicité de son mode d'action.
- de l'archaïsme de ce type de médiation et de sa persistance ou,
- d'un autre point de vue, de sa vulnérabilité au contact et de sa capacité à lui résister en s'y adaptant.
- de son pragmatisme, ou de la personnalisation de sa mise en oeuvre et de la similitude de ses manifestations à travers le temps et l'espace.
- de la faculté de se suffire à soi-même et de sa compatibilité avec les idéologies normatives.
- de son caractère regulateur et de son penchant à voisiner avec l'excentrique.
- de son caractère religieux et de sa carence en propriétés caractéristiques d'une religion (d'élaborer une doctrine, de s'organiser en Église, de se fondre avec les instances politiques, de se propager), etc.

Tel est le chamane, multiforme et paradoxal, omniprésent et insaisissable...

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Note

1. Les Bouriates ou Mongols septentrionaux sont principalement repartis dans la Bouriatie, une des républiques autonomes de la Fédération de Russie, à la frontière de la Mongolie où ils sont 1.040.000 d'habitants. On les retrouve aussi dans la région de Tchita où ils sont plus de 350.000, et de l'autre côté du lac Baïkal, dans la région d'Irkoutsk.

Références bibliographiques

DELABY, L., 1976, „Chamanes toungouses", numéro spécial des *Études mongoles et... sibériennes*, no. 7.

ELIADE, M., [1951] - 1968, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris*, Payot.

EVEN, M.-D., 1988-1989, *Chants de chamanes mongols, Études mongoles et... sibériennes*, cahier 19 - 20.

FLAHERTY, G., 1992, *Shamanism and the Eighteenth Century*, Princeton University Press.

HAMAYON, R., 1978, „Les héros de service", *L'homme*, XVIII.

1990, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien.* (Nanterre, Société d'enthnologie).

1995, „Le chamanisme sibérien: reflexion sur un médium", *La recherche*, no. 275, p. 416 - 422.

RINCEN, B., 1975, *Matériaux pour l'étude du chamanisme mongol*, III. *Textes shamanistes mongols*, (Wiesbaden, O. Harrassowitz), [Asiatische Forschungen, 40].

SHIROKOGOROFF, S.M., 1935, *Psychomental Complex of the Tungus*, Regan Paul, Trench, Trubner & Co.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Conclusions

Daniel Fabre
Centre d'anthropologie historique de l'Europe, EHESS - Toulouse

En anthropologue, je m'attacherai surtout à ce qu'implique notre titre: „L'étranger autochtone". Le parti que nous avons pris, et qui après coup m'apparaît très fertile, a été de faire comparaître des figures susceptibles d'incarner cet insolite oxymoron. On a donc successivement évoqué ici l'ermite, le fou en Christ, le prophète, le saint, le reclus, le sage et même, ultime apparition un peu inattendue, le bandit repenti. Dans cette première liste manque le chamane, qui pourtant fut bien présent. C'est une élision volontaire, je préfère le garder pour plus tard, comme un précieux contrepoint, un miroir inverse, j'y reviendrai donc plus loin.

Ces diverses figures partagent une situation paradoxale. On peut la définir simplement en suivant les deux chemins dont elle constitue le croisement. Première possibilité: un être venu d'ailleurs, inconnu, est non seulement accueilli mais adopté au point qu'il devient porteur de l'identité du groupe, du noyau de son autochtonie. L'autre parcours est en partie inverse. Quelqu'un d'ici, fruit d'une lignée locale, incarnation reconnue de l'autochtonie, s'éloigne, quitte la coutume, la *doxa* de ses compatriotes, choisit de péregriner dans le monde, dans le savoir, dans la variété étrangère des expériences. Cette aventure, et nous retrouvons là notre premier cheminement, ne l'isole pas absolument et pour toujours, son appartenance originelle l'impose encore, et parfois plus que jamais, comme quelqu'un du lieu. En effet, à travers l'étranger autochtone s'opère comme un élargissement des bases de l'autochtonie, voire une refondation de celle-ci, mais dans un discours qui, le plus souvent, se réfère à l'origine, à l'authenticité des commencements. C'est là le point commun aux deux types d'expériences. Je n'ai pas besoin de m'appuyer sur tel ou tel exemple, chacun d'entre nous les a bien présents à l'esprit et peut facilement décliner les variantes de ce dyptique, je retiendrai seulement qu'elles nous confrontent toutes à la notion de *marge fondatrice* dont la plupart des sociétés, des groupes qui ont été présentés – malgré leur diversité dans le temps et dans l'espace – ne peut se passer. La compréhension plus profonde de ce nouvel oxymoron nous introduit à un thème cardinal de l'anthropologie du religieux, thème que l'on a successivement traduit dans le langage des substances ou, comme nous l'avons fait ici, dans celui de l'espace et, secondairement, dans celui des sentiments, des émotions. Il vaut la peine de s'y arrêter un moment.

En 1889, dans une note additionnelle de ses *Lectures on the Religion of the Semites*, William Robertson Smith s'interroge sur les relations entre le sacré, l'impur et le tabou en remarquant que des interdits similaires écartent aussi bien

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

des lieux, objets et êtres consacrés que de toutes les choses impures. Il en conclut que le sacré est par essence ambigu (*doubtful*), qu'il est donc à la fois attractif et dangereux. Quand Durkheim reprend cette idée c'est pour lui donner une extension plus complexe, plus dynamique. Pour lui il y a bien deux types de „forces religieuses". Les premières sont „bienfaisantes, gardiennes de l'ordre physique et moral, dispensatrices de la vie, de la santé, de toutes les qualités que les hommes estiment". Les secondes sont „productrices de désordres, causes de mort, de maladies, instigatrices de sacrilèges". Il n'y a donc pas d'ambiguïté ontologique mais deux sphères distinctes, opposées même, du moins au départ. En effet, et c'est là le second aspect de l'analyse durkheimienne, les deux moitiés, faste et néfaste, fonctionnent comme deux polarités qui gouverneraient un champ magnétique au sein duquel les êtres et les choses sacrés circulent, entre catégories et valeurs: „un même objet peut passer de l'une à l'autre sans changer de nature. Avec du pur, on fait de l'impur, et réciproquement. C'est dans la possibilité de ces transmutations que consiste l'ambiguïté du sacré." La contribution de Robert Hertz opère, dans ce débat, un déplacement important. Pour lui, en effet, la notion d'ambiguïté ou d'ambivalence du sacré résulte d'une confusion de perspective, elle reflète simplement le point de vue du profane pour qui le pur comme l'impur sont également interdits. Si l'on se place maintenant du strict point de vue du sacré ce dernier est homogène, il se sépare radicalement de la partie profane du monde comme la droite s'oppose à la gauche, le jour à la nuit, le masculin au féminin, la paix à la guerre, la vie à la mort... Le débat reprend dans les années trente avec le retour de la réflexion anthropologique sur le sacré au sein du Collège de Sociologie. La notion devient en effet centrale pour les trois principaux acteurs du groupe: Georges Bataille, Michel Leiris et Roger Caillois. La dualité stricte à laquelle était revenu R. Hertz n'était, en effet, pas vraiment satisfaisante. Elle faisait très bien apparaître l'effet classificatoire général de l'opposition du profane et du sacré mais devait-on se satisfaire d'un jeu d'oppositions qui rangeait, par exemple, la nuit, le dehors, l'infini et la mobilité du côté gauche, de l'impur, du profane? Fondée sur des données ethnographiques principalement océaniennes cette dichotomie s'imposait moins évidemment dans un monde chrétien, par exemple. En tout cas la comparaison élargie suggéra une sorte de synthèse, nettement formulée par R. Caillois. Il est, selon lui, plus éclairant de distinguer trois mondes: profane, sacré droit et sacré gauche. Se trouvent donc opposés un sacré d'institution, s'exprimant par la fixité dogmatique et liturgique, par la construction hiérarchique, et un sacré de dissolution qui fait toute sa place à l'expérience fusionnelle, à la transe, à l'extase... Différence qui fait écho à celle proposée par Max Weber, et rappelée déjà ici, du *prêtre* et du *prophète*, ou à celle, plus récente et plus générale, de Victor Turner, de la *societas* et de la *communitas*. La première étant entendue comme ensemble des règles qui font tenir l'ordre social, la seconde comme expérience d'une effervescence elle-même ambivalente, pouvant déboucher sur la dissolution violente des formes sociales ou la communion inspirée et pacifique. Ces divers modèles ont pour point commun de ne pas figer l'antagonisme, d'admettre, au contraire, une alternance, une complémentarité, une convergence, voire des moments de contact et de confusion paradoxale des deux pôles. J'ai le sentiment que notre réflexion commune sur l'étranger autochtone s'est inscrite, explicitement ou non, dans cet univers de pensée.

Cependant, le fait que notre intitulé soit formulé au singulier me semble introduire une nouvelle série de réflexions particulièrement stimulantes. L'étranger autochtone cumule les qualités du „même" et de l'„autre", il possède une sorte de double appartenance, il est le point de contact entre deux espaces, l'ici et l'ailleurs. Mais, inévitablement, dans le regard du groupe qui le perçoit et le reçoit comme tel, c'est le mélange et donc l'étrangeté qui dominent, autrement dit la familiarité avec le sacré gauche,

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

la révélation prophétique, la *communitas*. Toute la question est alors de comprendre comment cette singularité devient attractive, organisatrice et, finalement, plurielle en ce sens qu'elle génère de nouveaux liens. Cette adhésion nous pouvons, rarement il est vrai, la saisir à la source quand nous apprenons comment, en 1930, un paysan des Pouilles a converti au judaïsme un groupe de ses compatriotes. Ou bien nous la voyons fonctionner comme un état constant du champ religieux lorsque nous nous intéressons aux prêtresses d'un culte de possession – comme le fit Michel Leiris chez les chrétiens d'Ethiopie –, ou aux confréries soufis anatoliennes. Quoiqu'il en soit, l'évidence s'impose, on ne devient jamais saint, prophète ou ermite pour soi seul et dans la complète solitude. Une communauté, fût-elle minime, d'auditeurs et d'interprètes, est à la fois le destinataire premier et le garant indispensable. Grace à elle la singularité la plus étrange peut être traduite dans la langue d'ici.

Nous touchons là une des difficultés fécondes de notre vocabulaire. Elle renvoie, comme souvent, à un débat essentiel. Pour dire vite: *singularité n'est pas individualité*. Le problème était déjà présent à l'esprit des premiers anthropologues du sacré. Robert Hertz s'est légitimement demandé où situer le moi personnel dans son tableau à deux colonnes; du côté droit ou du côté gauche? Il opte pour le côté droit, en s'appuyant sur le fait que chez certaines populations on ne peut se désigner soi-même qu'avec la main droite, la gauche servant, au contraire, à désigner l'autre hostile, l'étranger, l'ennemi. Ce qui laisse entendre que ce moi que l'on montre est en fait la partie identifiée d'un nous, c'est un moi social. Aussi rejoint-il normalement „le dedans" et „le clan" dans la partie droite, sacrée, du tableau. Marcel Granet, le grand sinologue, et à sa suite Roger Caillois sont revenus sur ce point à partir d'un exemple emprunté à la Chine classique. Le noble conseiller qui, après débat, s'obstinait à ne pas partager l'opinion de ses pairs, prenait le risque d'une perte de son rang et d'une totale abolition de sa seigneurie. Sa destitution et son bannissement – on le conduisait au delà de la frontière où il subissait un temps de deuil, il renonçait à tout lien avec sa famille et ses ancêtres, il devenait littéralement un „homme de nulle part" – étaient moins un châtiment qui lui était appliqué qu'un rite de protection déployé par sa société d'origine. Protection contre quoi, demandera-t-on? Protection contre le germe mortel que risque d'introduire l'affirmation libre de l'individu. Nos étrangers autochtones n'ont pas, en principe, cette audace. Leur aventure spirituelle est certes singulière mais il s'agit toujours d'une singularité signifiante. Elle n'a donc rien à voir, du moins idéalement, avec la singularité de l'individu, avec cette valeur absolue, centrale, que les sociétés modernes attachent à l'unité singulière de chaque moi. Donc les choix personnels que nous avons scrutés ici, choix souvent justifiés par une mission reçue ou un appel venu du dehors, ont d'emblée du sens, ils ne sont pas d'abord recherche personnelle d'un sens, en tout cas ils se situent sur un horizon de sens commun qu'il peuvent contribuer à transformer parce qu'il est en quelque façon déjà là.

Reste à identifier maintenant les points d'accroche de ces singularités dans des sociétés où la totalité du groupe s'impose comme suprême valeur à chacun de ses membres pris isolément. Il me semble qu'un ancrage très solide de l'étranger autochtone doit être recherché du côté des parcours d'apprentissage que tout membre de la société doit réaliser pour pleinement participer à l'identité commune. L'ermite fournit un bon exemple de cette homologie entre deux situations à la marge, la sienne et celles des jeunes garçons dont il lui arrive d'être le passeur, l'initiateur réel ou imaginaire. Dans un article récemment réédité, Yvonne Verdier interroge l'une des situations narratives communes à toutes les littératures orales d'Europe, pour le moins. On y voit le héros ou l'héroïne quitter sa maison, ses parents, son village d'origine, pour prendre le chemin de la forêt, lieu de risque mais aussi d'abondance, domaine d'êtres inquiétants que neutralisent des êtres protecteurs, surtout des solitaires: les charbonniers, les er-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

mites. A y bien regarder ceux-ci aident le héros en lui fournissant la solution avant que l'obstacle apparaisse, la réponse avant même que la question soit posée. Non qu'ils soient devins mais parce que, tout simplement, la quête qu'ils assistent de leurs secours est celle d'une identité sociale, objet sans mystère dont ils connaissent parfaitement les ressorts. Le conte met donc ses étrangers autochtones à leur place, capitale: comme d'autres passeurs rituels des sociétés villageoises, ils détiennent les clés du sens social de la vie.

Le deuxième volet de leur enracinement est à découvrir du côté des rites qui, le plus ostensiblement, donnent à voir et à éprouver l'instant fusionnel de la *communitas*. Le premier programme de notre séminaire proposait à notre réflexion trois incarnations possibles de l'étranger autochtone. A côté du moine fondateur de monastère et du saint local entrait en scène, beaucoup moins attendu, l'acteur rituel, et l'on évoquait aussitôt le cas des masques. Même si leur présence parmi nous fut discrète et tardive, elle ne doit pas nous échapper car elle est expérience forte, inoubliable, de la capacité d'*étrangement* dont semble disposer, plus ou moins intensément, la culture. J'entends par là la possibilité de faire surgir dans et par le rite, non tellement l'envers, le désordre et le chaos, qui ne sont que des apparences, mais très précisément le monde des sauvages, le monde des sots et le monde des morts, soit les trois caractères les plus constants de l'altérité dont on se défend, dont on se sépare. Ces différences on apprend à les mimer, on les vit parfois plus ardemment, on les apprivoise un moment. Ne proposent-t-elles pas les éléments d'un langage par lequel l'étrangeté vraie, extérieure, devient non tant familière que concevable, revers secret, dénié et toujours à redécouvrir de l'autochtonie. Car celle-ci n'est jamais donnée, elle se construit et reconstruit sans relache. On se souvient de la belle analyse du mythe d'Oedipe proposée par Lévi-Strauss. En le situant dans la longue histoire des Labdacides il montrait comment celle-ci n'était qu'une série de variations sur la question de l'autochtonie. Le mythe cosmogonique grec voit, en effet, dans les hommes des autochtones, c'est-à-dire exactement des êtres nés du sol, issus de la terre. Poussant à l'extrême le souci d'identité le mythe refuse donc le fait que l'homme soit né de la conjonction des deux sexes donc de la différence. Dans la réalité il en est tout autrement, l'autochtonie n'est pas donnée, le sang reçu n'y suffit pas, elle se nourrit de l'autre qui lui fait face et c'est bien pour celà que les étrangers du dedans sont ses points d'appui nécessaires.

La situation dont j'ai essayé trop rapidement, à partir de la richesse de nos réflexions et de nos échanges, de tracer les grandes lignes, est celle de sociétés que l'on appelait naguère „traditionnelles", que d'aucuns qualifient aujourd'hui de sociétés „holistes". Nous ne les avons pas conçues comme immobiles, loin de là, mais il est vrai que notre visée commune a été de creuser des concepts, de préciser, à partir d'un matériau très éclaté, des catégories, d'exemplifier des situations, de définir par contraste des types... Sur cette voie, qui n'est pas la plus facile, il reste peut-être à faire un dernier effort, à opérer une ultime distinction, fût-elle, comme elles le sont toutes, hypothétique. L'apparition, en fin de séminaire, du chaman sibérien nous en fournit l'occasion.

L'étranger autochtone dans la plupart des cas qui ont été débattus et en particulier dans les contextes monothéistes, a la capacité exceptionnelle de conjoindre des contraires, il met en contact ce qui est habituellement distinct, il établit, en dehors de toute légitimité institutionnelle, un court circuit novateur. Il lui arrive pour cela de braver des interdits ou tout simplement des ridicules, en tout cas il outrepasse sa condition. L'histoire du brigand repenti que nous avons entendue (pp. 66 - 71) s'achevait sur l'idée forte que ce destin paradoxal avait abouti à une sorte de complétude. Or l'ermitage, lui aussi, se donne comme total, il semble contenir dans sa diversité élémentaire l'intégralité du monde. C'est pourquoi il peut susciter des cultes – on en a vu

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

émerger en Roumanie – éventuellement associés à l'unité idéale du pays, de la nation. Celle-ci est donc fondée sur la complétude reconnue d'une personne qui réussit véritablement à relier ce qui a été séparé... Nous sommes en effet dans des univers religieux marqués, modelés même, par la séparation, entre le créateur et ses créatures, l'ici-bas et l'au-delà, le mondain et le transcendant, la chair et l'esprit... Par contraste, la situation du chamane semble sensiblement différente. On pourrait superficiellement remarquer que lui aussi met en contact sa société et les esprits. Sauf que le monde des esprits est immanent, il est là, présent parmi les hommes, leurs espaces forment un tout, donné comme tel, sans frontière repérable, sans solution de continuité. Ce tout contient le chaman. Il cultive certes une acuïté particulière, mais sa médiation est incluse, elle n'est pas sans cesse à construire. Les grandes monographies anthropologiques sur les sociétés tribales nous l'ont bien appris, s'il est vrai que le découpage du licite et de l'interdit jette un filet rigoureux sur les existences, donnant corps à ce que l'on a appelé le sacré, celui-ci ne découpe pas un monde invisible, distant, séparé, dont l'approche exigerait de chacun un parcours, une quête, un réseau différencié et sans arrêt renouvelé d'intermédiaires, un travaille rituel et spirituel d'*incarnation*.

Du point de vue d'une typologie des formes religieuses, l'étranger autochtone, avec toutes les expériences et fonctions dont nos réflexions l'ont enrichi, est donc une notion complexe et, pourrait-on dire, transitive, en ce qu'elle traverse l'histoire mais en changeant remarquablement de valeur. On peut, pour finir, retenir, à titre de jalons, trois situations.

1. Avec le chaman, précieux point de repère, nous sommes devant un médiateur de l'immanence, unique acteur d'une communication à usage social, articulé à une expérience du monde unitaire.

2. Avec le groupe central de nos ermites, reclus, saints et prophètes, une tension s'installe. D'abord ils prennent tous place dans un univers religieux réordonné sur la transcendance et maîtrisé, corrélativement, par l'institution ecclésiastique. La séparation y est la condition ontologique de l'homme et aussi l'expérience commune du croyant. Retrouver le contact avec l'originel, avec le temps hors du temps qui précéda la séparation, est un espoir légitime. Il faut parfois pour cela des médiateurs aventureux et des communautés qui les reconnaissent, sans toutefois rompre toujours avec l'ordre ecclésial. Tous nos étrangers autochtones ne sont pas, loin s'en faut, des hérésiarques. L'autorité théologique s'est souvent ressourcée à leurs saintes divagations, en a reconnu la force créatrice même si, au quotidien, l'aventurier religieux fut souvent censuré. Pourtant, et c'est là le deuxième aspect de cette figure, elle ne peut exister que dans des sociétés locales dont la culture est ouverte aux expériences d'étrangement. L'étranger autochtone y est donc attendu, sa place est prête et doit être remplie, aussi devient-il médiateur actif dans les affaires du groupe qui l'accueille et fait de lui un pôle vivant de son espace sacré en même temps qu'un agent de sa continuité. Du point de vue de la communauté son destin ne se détache pas de la coutume, il fait partie des indispensables singularités signifiantes qui contribuent à en réaliser le cours.

3. Cette socialisation complexe, et qui reste encore à creuser tant elle révèle des aspects inattendus, ne doit pourtant pas faire oublier qu'en deçà de l'usage que telle société locale peut en faire, l'expérience de certains étrangers autochtones n'en demeure pas moins frappée du sceau de la différence, d'une différence radicale, définitivement mystérieuse, insensée peut-être. En tout cas nous les approchons aujourd'hui avec des questions qui témoignent d'un autre monde social et, sans doute, d'un autre rapport au religieux. Le retour des solitaires, des ermites, en Europe occidentale, ne peut plus se comprendre dans les termes qui furent ceux de la longue durée chrétienne et villageoise. Ils ne prennent plus sens dans le réseau des relations sociales et symboliques qui les environnent. On veut croire, au contraire, à la singularité absolue

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

de leur choix, on s'adresse à eux comme à des découvreurs de sens, des prédécesseurs dans la voie de la réalisation individuelle. L'attente religieuse n'est pas séparable de cette „recherche" dont le moi est l'acteur, l'objet, la scène et la fin. Le mystère du croire ayant pris le pas sur le mystère du monde, on attend des initiateurs religieux modernes une médiation qui ne vaut que pour soi. Pour celà l'étrangeté est toujours nécessaire, l'exotisme même, à voir le succès des maîtres spirituels les plus éloignés de notre culture, mais en revanche l'autochtonie s'efface dans la mesure où elle renvoyait à la continuité d'un monde local dont l'individu moderne s'est abstrait.

Pour conclure vraiment je m'autoriserai un dernier écho. Nous, venus de plusieurs coins de l'Europe, spécialistes de cultures et de périodes historiques diverses, avons pris du temps pour réfléchir sur un paradoxe dont nous sommes peut-être les incarnations. Ne sommes nous pas en effet de modernes étrangers autochtones? Vivre et penser dans la marge est bien le problème, parfois le drame, de l'intellectuel, à la fois engagé et désengagé, s'efforçant de situer lucidement sa place, perpétuel étranger du dedans. Vous en savez bien quelque chose ici, en Roumanie. Cette position générale n'est pas sans affinité avec l'oxymoron fondateur de notre discipline, la fameuse „observation participante", si utilement discutée aujourd'hui. Elle exprimait le rêve d'une conciliation controlée de la proximité et de la distance, de la fusion et du détachement, de l'autochtonie partagée et de l'étrangeté maintenue. N'y a-t-il pas dans le choix de notre sujet et dans l'exercice collectif de pensée que nous avons déployé autour quelque chose d'une secrète correspondance?

Note

Ces conclusions ont suivi le fil d'une improvisation „à chaud", je n'ai pas souhaité en remodeler ou en interrompre après coup le déroulement mais, par ailleurs, comme les références explicites ou sous-jacentes ne manquent pas, je les regroupe ici comme des invites à la lecture et aux débats futurs.

Sur le sacré ont été évoqués W.R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, first series, Edinbourg, Black éd., 1889, „Holiness, uncleaness et tabou", p. 427 - 435; E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912; R. Hertz, „La prééminence de la main droite. Etude sur la polarité religieuse", in *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, P. U. F., 1970, p. 84 - 109 (1ère éd. 1909). De la reprise du débat dans les années trente témoignent les textes suivants: *Le Collège de Sociologie*, 1937-1939, éd. par D. Hollier, Paris, Gallimard, Folio essais, 1995; R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1963, coll. Idées (1ère éd. 1939). Ma présentation a été stimulée par la lecture des réflexions de F. Isambert, J. Jamin et G. Poitry, ces derniers à propos de Michel Leiris dont on peut lire l'enquête éthiopienne dans: *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard, 1996, coll. Quarto.

Les autres classifications duelles citées, portant sur le domaine de la religion et des rites, sont celles de M. Weber, *Economie et société*, livre II, Paris, Plon, 1956 (1ère éd. 1922) et de V. Turner, *Le phénomène rituel*, Paris, P.U.F., 1990 (1ère éd. 1966). Il eût fallu faire une place à part à la démonstration de la distinction indo-européenne du *sacer* et du *sanctus* par

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, t.II, p. 187-192.

Sur l'opposition sociétés individualistes-sociétés holistes la référence à Louis Dumont (*Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard,1967) est d'autant plus précieuse qu'il a fait entrer l'étranger autochtone dans le débat anthropologique avec son analyse fameuse du „renonçant" indien. Que ce dernier soit l'unique façon d'affirmer l'individu dans une société holiste a été contesté par Jean-Pierre Vernant dans *L'individu, l'amour, la mort en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1990. Les racines chrétiennes de l'individualisme sont également mises en évidence par Louis Dumont dans ses *Essais sur l'individualisme.Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, coll. Points, 1991,p. 33-81, (1ère éd. 1983). L'ouvrage d'Yvonne Verdier, *Coutume et destin, Thomas Hardy et autres essais*, Paris, Gallimard, 1995, porte sur l'apparition de l'individu moderne dans le roman du XIX^e^ siècle et l'oppose à la formation de la personne dans les sociétés coutumières. Une stimulante perspective d'ensemble sur les mutations anthropologiques du religieux est proposée par Marcel Gauchet dans *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Gypsy Music versus the Music of Others

Speranța Rădulescu
The Museum of the Romanian Peasant, Bucharest

My lecture is an assemblage of personal notes of research worker. I apologize for choosing this unconventional formula, wich I have opted for, not out of narcissism or exhibitionism, but, as I must confess from the very beginning, because I am not an expert in Romany studies. Besides, I come from a country in which Romany studies were repressed for decades. The only pages I have thus far explicitly devoted to the Roma can be found in a small chapter in my doctoral dissertation, dealing with their traditional occupations, and in a travel journal which recounts in a humorous vein my miraculous adventures in Europe, in company with the musicians of Clejani, who have in the meantime become famous under the name of The Haidouk (Outlaw) ensemble. The journal, by the way, could only be published after the events of 1989. On the other hand, do not rush to consider me an impostor; I do have serious reasons for venturing before you today. I am an ethomusicologist and for the last about 20 years I have particularly occupied myself with the study of traditional Romanian music, as interpreted by rural professional musicians, the so-called lăutari. În Romania about 80 percent of the *lăutari* are Romanies. Moreover, I have written a book and a few studies on this type of music. Yet, none of the pages I published before 1989 mentions the word Gypsy – a fact which, incidentally, was reproached to me with innocent unconsciousness by the American ethnomusicologist Margaret Beissinger, in her book *The Art of the Lăutar* (1991). Apparently, her criticism is profoundly unfair: in the early years of my career the word Gypsy no longer was allowed in print except in specially approved publications and under the signature of authors selected for their political obedience. However, my friend Margaret is partially right: when you consistently avoid writing about a certain topic, you eventually stop reflecting sufficiently on it and end up eliminating it from your concerns. I am afraid this was, to a certain extent, my case too. I fell a victim to one of the most destructive and perfidious effects of censorship: the ban on word distracted my attention from the realities they cover.

But it is not less true that I have not even for a moment lost sight of the fact that the majority of the people I have been working with are Romanies; I never stopped noticing the peculiarities of their social and musical behavior; and I never stopped noting that, irrespective of the ethnic affiliation (often debatable) of the music they play – be it Romanian, Hungarian, Jewish, or of any other origin – the Roma always add to it something which no doubt bears the mark of their own ethnicity.

How did it come about that the word Gypsy became unacceptable in the publications of com-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

munist Romania? At first, the answer seems simple: the regime had a nationalist-chauvinistic orientation. To a great extent that answer is correct, but it is also worth explaining a little.

During the first decade of its establishment in Romania, Soviet communism was *internationalist*. The majority of the leaders at the top of the political pyramid, many of them come from Moscow together with the Red Army, were Jews, Hungarians, or Russians. The local rulers were then selected from among the ethnic minority groups, including the Roma. At the same time a fierce persecution was set in motion against the Romanians, whose elite was whirled away to jail, and against ethnic Germans, who were massively deported to Siberia. Of course, the people who accepted to collaborate with the power, at a time when active anticommunist resistance was still strong, were mostly unscrupulous, déclassé upstarts, who were thus seizing an unhoped-for opportunity to climb up the social ladder. Unfortunately, the natural animosity they drew on themselves was later reflected upon their ethnic group. About the mid-sixties the regime began to gradually change its ethnic minority policy and by the end of the next nearly two decades, in the eighties, it had already become plainly nationalistic with chauvinistic tendencies. Non-Romanians were step by step purged from key positions. The removal of ethnic Hungarians was slow, cautious, and in any case only partial, because their community was strong, enjoyed strong backing from abroad, and defended its privileges vehemently. But the Roma were ousted without difficulty; only few were able to cling to the power mechanism – the shrewdest and cruelest of them, those who had distinguished themselves by the fanaticism with which they had promoted the line of the one-party system. On the other hand, the power itself was keen on keeping up democratic appearances. To avoid giving rise to discussions, the power began shunning all ethnic problems and forbade everybody to tackle them in public. In the Romanian Socialist State all the citizens had equal rights, what did it matter to which ethnic group they belonged? To utter and especially to print the word *Gypsy* amounted to calling attention to the fact that they *exist* and that, however you put it, they are not the same thing as the Romanians. Banning the word looked like the ideal solution: *that which is not written or spoken about does not exist*. And the Gypsy question indeed ceased to exist in official political discourse, but it went on smoldering underneath in political actuality, in private and off-the-record conversations, in people's attitudes and behavior, and in real life.

As a person and research worker, I was, after all, brought up in the polluted climate of communist ideology and was, though unwillingly, marked by it. To me, therefore, there was no Gypsy question for a long time. There were, naturally, the real Roma, the people I worked with, the musical elite of the villages. I could not help seeing them. Most of them had lost their own language and had adopted the language of the majority population. They had households in villages eiher intermingled with the others or grouped together in a district on the outskirts. They were well integrated in the social life, especially those scattered among Romanians in mixed villages. They behaved like Romanians and appeared to be getting along quite well with their Romanian neighbors – in fact, many of them also have some amount of Romanian blood in their veins. They enjoyed the respect of the other villagers; they were lively, imaginative, and dynamic people whom I admired. Where could the „Gypsy problem" be? I never pondered that what I saw and learned about them concerned only the *lăutari* Romanies, the elite, the so-called *silk Gypsies* – for these are Roma who practice an important and valued profession at a high level of proficiency. This profession has shaped them in a distinct way: it has brought them into permanent contact with the majority population and has made them honest, trustworthy, moderate drinkers, and obliging individuals. By practicing it, they have earned the respect of their fellowmen. In other words, I was overlooking that the *lăutar*'s profession facilitates a good integration and opens up the way toward a social

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

status comparable with that of the others; in short, it gives them a chance which is not within every Romany's reach.

However, the *lăutar*'s profession was not always as profitable and well-thought-of. The elderly told me that practicing it 50 or 60 years ago was a rather agonizing and unprofitable business. Then the musicians would go to the client on foot, dragging their instruments through dust, cold, or sleet for many kilometers. Oral or written contracts obliged them to perform standing for hours or even days on end with few breaks for relaxation. The client and his company treated them harshly whenever their music was out of tune, they mixed up dance melodies, or forgot song words. An error deemed grievous enough was punished with a beating or other humiliations: they were left ladderless up in a tree, or their bows were smeared with lard or bacon, their clothes were daubed with paint on the back, etc. (To be honest, we must say that neither were the Romanian *lăutari* spared such treatment.) It is only now that the *lăutari* have become „gentlemen": now the client takes them out and back home by car; at weddings they take turns with a rock band, which permits them to rest for minutes or even hours; the amplifiers they use help them spare their voices and instruments; the audiences are more casual and ignorant and no longer pester them with requests, as in the past, the feasts are shorter; and the pay is relatively more adequate. A highly rated *lăutar* can make over 80,000 lei at a wedding, which is the equivalent of only about $60, but represents at the same time two thirds of a slightly above-average monthly salary. As at weekends he may be hired to play at two weddings, his income – to which earnings from agriculture or his worker's wages can be added – is not negligible at all. However, in a numerous family money is soon used up expeditiously. That is why, although he earns more than his farming neighbors, the countryside musician leads a rather poor life.

Nowadays the consideration his neighbors show him is also visibly greater. I have often stayed in Gypsy homes and saw how often the householders were visited by neighbors with business or just for a chat, as among friends. I saw people greet them in the street and ask them how they are and saw women coming to borrow food and youths asking them to play at their wedding. However, the appreciation they get largely depends on the degree of their integration. Countryfolk rate their fellowmen – Romanians or of any other ancestry – according to precise criteria. To be held in good repute, a man must be hardworking, wise and thrifty, helpful, a moderate drinker, well-off (as much as possible in a poor country), and he must have a serious and united family. A Rom who meets these requirements is treated exactly as a Romanian who has the same qualities. Yet, it is also true that as soon as he commits a blameworthy act, his neighbors will say „The Gypsy!" about him. This exclamation might well be a belated linguistic reflection of an attitude that was once clearly disparaging. That attitude has changed in time, though, and, in normal circumstances, it stood a good chance to fade away. But the events of December 1989 have caused a great social upheaval that has brought to light all the conflicts that had been smothered by force for too long. Here and there anti-Gypsy prejudice has also been reinvigorated. Moreover, the debates held in the West on the Gypsy problem in Romania, so much based on at least incomplete if not distorted and speciously misinterpreted information as they often are, are inflaming the spirits instead of calming them down. Anyhow, even when the Gypsy *lăutar* perhaps was situated at the bottom of the countryside hierarchy, there still was a moment when he was praised to the skies: the moment of his music. Then he was hugged and kissed, rewarded abundantly, treated like a prince or as a friend. He endured without a murmur the torture of this glory and martyrdom, for both were part of his professional duties. Romanian *lăutari*, for that matter, were treated in the same way, more gently or as harshly, but essentially alike.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

In general the Gypsy *lăutar* is a strong and volcanic man. He is noisy in the street and at the pub, where he often lingers about for pleasure but also for professional reasons (here are contracts won and signed). He has a rich imagination, a gift for storytelling, but also an inclination for telling lies. Cowardly more often than not, he becomes brave and fiery in extreme situations. He makes friends easily, but as easily is he angered. Suspicious and credulous, loyal and timeserving, sentimental and cruel, the Rom seems to twin together all extremes. Very hospitable (just like the Romanians, for that matter), he immediately invites you to share his meals and home with him. If you refuse, he is saddened but does not insist, thinking that you refused because he is a Gypsy. If he is hard-working, serious, and thrifty, he owns a home as rich and clean as that of a prominent Romanian. If he is lazy and addicted to drink, he lives in indescribable squalor.

In this relations with the other villagers he is rather negligent and often breaks his word. But his professional contracts are handled with extrem seriousness. Failure to show up before his client on the agreed date and time is absolutely out of the question. If circumstances fall outside his control, he looks and pays for a susbtitute. I was surprised to learn that not even an offer of a well-paid tour in the West – a strong temptation to any Eastern European musician – can deter a self-respecting *lăutar* from keeping his word, which, at least in this situation, is far more important to him than money.

During his musical performance the *lăutar* tries more or less successfully to abstain from drinking. But after the show, he and his group members get very drunk. Then, his varices swollen and painful, he goes home exhausted and literally lies in bed for two or three days. After prolonged performances fatal heart attacks are frequent occurrences.

The Gypsy *lăutar* believes in God and often calls on His name with reverence. But in his everyday life he nevertheless forgets the precepts of Christian morality. He is mobile, yet inert and conservative. If he has adopted the Romanians language, beliefs, and customs, he has then preserved them with fidelity, at times with more fidelity than the Romanians themselves have. Not a few times have I collected from the Roma rare or entirely forgotten Romanian songs. On the other hand, the Gypsy is the first in the village to catch from the radio or the TV a new song, a new turn in a melody, or an unknown accompaniment formula. His attachment to tradition coupled with a taste for innovation might well be a trait in his race, but, over and above, the *lăutar* has cultivated it intently for professional reasons: at a feast he must know everything that is being, or has ever been, played or sung in the village and surroundings to be able to cater for all tastes regardless of the listeners' age, sex, level of education, marital status, or walk of life.

The Gypsy *lăutar*'s appraisal of a fellow musician is just and unaffected by bias or emotions. Consequently, the real virtuosos get the recognition they deserve if they are not too outmoded. As he grows old, the prestigious *lăutar* becomes a *persona* studiously built up in greater and greater harmony with a certain imago. He stands upright; makes firm and calm gestures; walks with dignified steps; speaks few, slow, and emphasized words; combs his brilliantined hair straight back; wears a suit, tie, and hat on all occasions; and greets ceremoniously and slightly condescendingly. There is also another imago, usually taken as a model by somewhat lower-rated musicians who are nonetheless much liked for their expansiveness: the clown *lăutar*. This character cracks jokes all the time, laughs aloud a lot, tells everybody smutty anecdotes or the most fitting parable, dances, flirts decently with the women, etc., – he is the master of ceremonies and entertainer at weddings in Muntenia and Oltenia (southern Romania; also known as Walachia).

The Gypsy *lăutar* has words of abuse and outrage against his tent-dwelling, vagrant brothers, especially against those who cause trouble to the respectable people. His attitude is motivated by a combination, in varying degrees, of timeserving,

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

sincere dissociation from anybody who commits antisocial acts, and the pride he takes in being a silk Gypsy, a settled and decent man, and on an equal footing with the Romanians and with the other nations.

Roma *lăutari* live within the cultural boundaries of their village. Here they have their own little spiritual world, distinct from but perfectly compatible with the outside world. Fundamental to the profile and individuality of that world are the language and culture of the majority population.

My on-site research has allowed me to see, from that standpoint, several typical situations that are mentioned below. I will even briefly describe the ones I think I know quite well. My descriptions refer each time to actual villages, in which I have once carried out deeper or less thorough research work because I want to avoid the risk of distorting the facts for the sake of some inevitably precarious generalization. Here they are:

1. Exclusively or mostly Romany villages in which the mother tongue and the main intracommunity language is Romany, at times Romanian, or both.

2. Villages with dense and compact Romany districts in which the mother tongue is chiefly Romany, while the intracommunity language is, on occasion, either Romany or Romanian;

3. Villages with Roma districts in which the only language, or the clearly predominant one at all times, is Romanian;

4. Chiefly Romanian villages in which the Romanies live scattered among Romanians and in which the only language is, with rare exceptions, Romanian;

5. Villages with mixed population (usually Romanian, Hungarian, and Romany) in which the Roma have largely adopted the culture and at times also the language of one of the other ethnic groups;

6. Villages in which the Roma are an ethnic minority enclave in the midst of ethnic Hungarians. (This category is not described here.)

1. a) A village in Mureș County (in the center of Transylvania), the name of which I have long forgotten. I was only passing through. The village did not look stretched-out; the houses were miserable, almost caved in; the streets, muddy; the people's clothes, shabby. The children, women, and the old were almost always out in the street, playing and chatting. A few men – men were few anyway – were out to work. The *lăutari* were gone to make music. They are, in fact, the only ones who have a somewhat more substantial income. It was obvious that mal- or undernutrition undermined everybody's health.

I had come to the village to collect Gypsy songs. To my surprise women of varying ages sang classical Romanian songs with Romany-language words. I asked them about the words and was told that the songs were mere translations into Romany of very known Romanian song verses. They even explained to me how the translation and adaptation had been done. Not discouraged, I listened to more songs, hoping to hear something unfamiliar, but met with no success. However, it was no real surprise, for my quest was short and inevitably not thorough enough. Gypsy music must lie hidden somewhere, here or elsewhere.

1. b) The Romany village of Zece Prăjini in the center of Moldavia[1]. Like almost all the villages in the area, this, too, is a poor village, lying on barren and capricious land. The houses are poor but as well kept up as it is in the power of people with meager resources. Most men are *lăutari* but they also have jobs in the city. A few lucky ones are still being called on to make music at weddings, but most of them have lost all hope of ever getting an engagement: country brass bands are no longer in fashion.

The villagers are calm, hardworking, honest, polite, and never get excessively drunk. Their efforts to give luster to poverty are downright heroic. From among them have risen intellectuals they are proud of, people in high positions in the city, engineers, and university professors. The Romany school teacher is taking courses

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Gypsy *lăutari* from Năsăud (center of Transylvania) in 1930 Photo: The Museum of the Romanian Peasant collection.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

from the Law School[2]. In homes either Romanian or Romany are spoken; in the street, only Romanian, but, who knows, maybe they wanted to make a „good impression" on me.

Despite all efforts, I was not able to see or hear anything that could distinguish them from the Romanians. Even their temperament is quiet. Maybe they have taken it on from the Moldavians, who have an unfailing reputation for gentleness. They dance just like the Romanians, too. As to their music, it is the oldest I have ever heard in central Moldavia.

2. Clejani – a Walachian village in Muntenia (southern Romania), about 50 kilometers south of the capital (Bucharest). Somewhere in its surroundings there was once a monastery which had Roma bondmen. After their liberation they were put in possession of land, apportioned among them from an estate on one side of the village. The descendants of those freedmen still live on the so-called „Gypsy line." Their streets are muddy; the houses, crooked and neglected; everywhere, overwhelming squalor. Yet, the streets are full of life, the theater where all their dramas are consumed: quarrels with wives, children's pranks, scenes of jealousy, disputes over money, etc. Romany, Romanian, or a mixture of both are spoken, depending on speaker, situation, or topic, but Romany is predominant. However, their customs, beliefs, and practices are mostly Romanian.

Contacts and dealings with the other (non-Romany) villagers are rather superficial but good. No wonder, for they look terribly agitated, as if made from another stuff. The mayor, a serious and moderate man, told me that they were crazy, but they never really gave him serious trouble. Besides, they make such beautiful music...

Most men are *lăutari* – high-class musicians. Apparently about 50 years ago there was in the village a kind of „private school", kept by the grown-ups for their sons and grandsons. The musicans' repertoire is chiefly Romanian. It includes old and new songs from the entire area. The words of the old songs are always Romanian, but their newer repertoire also includes songs in Romany, at times mixed with Romanian. These newer creations do not sound genuinely rural, but rather suburban and heteroclite: they are the melodies I now and then hear on Saturday evenings in my district of Bucharest, where there are not many Roma. The words must be very sentimental, for all the Romanies cry their hearts out when they listen to them. If I were to pick out for someone some Gypsy music, I might choose this one, but I would waver a lot before doing it and would select it without much conviction.

The *lăutari* of Clejani make admirable music. Their temperament, passion for music, and *joie de vivre* in general are irrepressibile. They improvise as they breathe. They gesticulate a lot and rivet their gaze on you, so that your attention will not slip away from them even for a moment. If you want to meet them, go to a concert of the Haidouk ensemble – you will not regret it.

3. The village of Soporu de Câmpie, Transylvania. Of course, here too there were once an estate and a monastery with Roma bondmen. In mid 19th century there came freedom and landownership for them. Then the Gypsy district was established, which has existed until today. It is neither too wealthy nor too poor. The impression you get is that the Roma villagers are hard-working, but not beyond measure. At any rate, most of them are as poor as the other villagers – Romanians and a few ethnic Hungarians. Street life is animated, especially in the evening. The Roma speak Romanian in public and at home. Those over 70 years old still remember Romany a little, but cannot speak it with ease. In nice weather the *ceterași* (violin players) come out in the street and play dance music – everybody, including five- or six-year-olds, starts hopping heartily. Their songs and dances are Romanian, only certain choreographic motions[3] are somewhat more peculiar.

The *ceterași* of Soporu are the best musicians on the Transylvanian Plain. The respect the

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

peasants from the village and from the whole area show them is quite high. But it is as true that they have earned and deserved it by their decent behavior (though a bit superior) and particularly by their admirable instrumental music. For the past about ten years they have teamed up with a vocalist, a Romanian peasant who is considered to be the best singer in Transylvania. The Romanian's life among these Romanies is not easy: the group leader misses no occasion to remind him that he is a nobody and that he owes the little fame he has gained exclusively to the leader. The Romanian bears it: he himself is too good a musician not to realize that he would not easily find such good partners.

4. The village of Mârşa on the Danubian Plain. Like all the villages in Muntenia, it is not too rich or too well-off. The Roma are scattered all over the place. My musicians are rather fortunate: they have new and healthy houses on the asphalted main street, they have relatively secure jobs in the public-service sector, they continually get engagements to make music at weddings and baptisms, and they also derive some income from agricultural and animal husbandry work. They are neat-looking and fairly well-off, but not really rich at all. They speak Romanian at home and out in the world. They do not have any problem whatever with the Romanians, although their village is only 20 kilometers away from Bolintinu, the site of interethnic conflicts protractedly commented on in the Romanian and European press.

These musicians play purely Romanian music for Romanians and Roma alike (of course, insofar as one can seriously speak about „purity"). However, their singing and their instrumental execution feature such exuberance and pathos as could be attributed to their specifically Gypsy interpretation. For some time now the *lăutari* have become accustomed to associating newer suburban tunes with Romany verses which they have learned off-hand from musicians from other villages. Like all the musicians in Romania, they too have heard that Gypsy music is an „in thing" in the West and consequently want to be always prepared for the eventuality of a tour. It does them no harm either because there are also villages in which Romany-language songs are in great demand.

The best *lăutar* in Mârşa is Dinu Vasile – a dependable, hardworking, likable and open man of an admirable moral rectitude and proud of the honor shown to him by everybody in the village. He once commented in the presence of his band members on the tragic incident of Bolintinu. (Where, following a homicide committed in the middle of the street, all Roma evildoers were driven away from the village and their homes were burned down. Then the Romanians demonstratively took under their protection the „decent" Roma, with whom they have continued living together in the same village.) On that occasion Vasile said,

„What were the Romanians to do, poor fellows, if they no longer could live because of their wrongdoing?... But then the Romanian (the victim was Romanian), he too, maybe he was drunk, maybe he was picking a quarrel. ... But killing a man is killing a man. ... Woe, poor Gypsies, they're in a pretty bad shape now, becoming homeless like the vagrants. ... But killing a man is killing a man. ..."

5. The village of Sărmaşu, Transylvania. There live in almost equal numbers Romanians, ethnic Hungarians, and Roma. Before the war there were also several Jewish families in the village. Some of them were butchered between 1940 and 1944 by gangs of Horthyite invaders (the village was situated on the then frontier and was particularly exposed to recurrent raids). The surviving Jews resettled in Israel after the war. After a while they returned to bury their about 130 dead, who had been thrown into a mass grave at one end of the village, and to raise a monument to them. Among their dead they also found the bodies of over 100 Romanians, who were identified as former intellectuals and prominent people from the village. It is not known why these latter victims have never been

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

spoken or written about. Nor would I have known anything, had not the Romany musician Moni Varga told me about them. Those were unusually hard times for his people too. At each Horthyite raid the Roma would take their women and children to the shelter of the woods, waiting there until the Romanians' return. Some of the Roma died, others survived. Moni has survived too. In spite of his Hungarian name, he is a „Romanian Gypsy". His soul has been scarred by such fear and abhorrence that even today reflect on the Hungarian inhabitants of the village. Yet, feelings are feelings and business is business. Moni makes music at Romanian, Hungarian, and Romany weddings alike. For the Roma he plays „about the same music as for the Romanians"; for the Hungarians his repertoire and style of interpretation are different. He performs as gladly for all. He even remembers the music he once used to play at Jewish feasts and celebrations. Or, more exactly, he still remembered, for Moni died two months ago, before being able to make recording for the disc I wanted to devote to him.

In conclusion, the Roma interpret their music and the music of others. There should be, at least theoretically, sufficiently great differences between them to justify their different categorization. During the past few years I have tried to distinguish and highlight the differences between Gypsy music and Romanian music (the latter being well-known to me and constituting, therefore, a solid system of reference). Without having reached a firm conclusion yet, I have noticed several things which I am now putting forward to you as tentative theses.

Also theoretically, the differences should be recognizable on several different planes:

a) that of the musical structures,

b) that of the stylistic preferences and, implicitly, of entire musical repertoires, and

c) that of the way in which the ones and the others perceive certain music as belonging to themselves or to the others.

a) The differences on the level of musical structures proper (i.e. the objective differences per se, unaffected by the way in which the Roma or the Romanians evaluate them) are small. They manifest themselves especially in details: when performing for themselves, the Roma's execution is rhythmically freer, with a surplus of ornaments, more nuanced, with dynamic contrast, and more emphatic – even if the majority of the musical pieces they play are the same as those they play for the Romanians. Though the generalization is a bit stretched, the truth is that it is, more often than not, difficult or even impossible to distinguish a performance given for the Romanians from one given for the Roma, or one given by Romanian *lăutari* from another given by Roma *lăutari*.

b) **The truly important difference is found on the plane of the preponderance of certain stylistic registers, manners of interpretation, and musical pieces in the repertoires of Roma *lăutari* as opposed to Romanian *lăutari***. For instance, in the south of the country the Roma decidedly prefer, at their feasts, the latest suburban music with strong Oriental overtones (consequently, they also prefer musical pieces from this category); in Transylvania they appear more inclined toward café concert music, which they color with southern elements; in Banat they are more inclined toward the so-called Serbian popular music – and so on. Thus, it is obvious enough that the Roma's tastes are conditioned by the general climate of the cultural area in which they live: it is known that Muntenia (and implicitly Walachian music) has for several centuries exposed itself to Turkish and Greek influences, that Transylvania has echoed Central European reverberations, etc. In my opinion, the styles for which the Roma show preference can by no means be attributed to them; they are nothing else but the styles preferred by almost all of the inhabitants of the suburbs and by a great many of the present-day countryside. At the same time it is, nevertheless, as true that the Roma have contributed substantially to the cre-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

ation and circulation of those styles – first, as professionals obliged to keep up on the latest developments; second, as people innately receptive and mobile; and finally, as people whose cultural background contains a marked Oriental component.

Within the realm of vocal music, the Roma's preferences are given to sentimental lyric and epic verses that are firmly tied to the immediate present and everyday life. The verses are sung in Romany or, most often, in Romanian. From my point of view (which might perhaps disconcert you), language is in this case irrelevant; what matters is the poetical universe outlined by the verses.

c) The aforementioned differences are evaluations (rather approximate, in fact) that can be made by an outsider to both cultures. But those appreciations do nor necessarily coincide with those made by the Roma or the Romanians themselves. And it seems to me that we should also consider what the Roma perceive as belonging to them and representing them musically, as it is equally important to know what the Romanians think about the same things.

I said before that there are villages in which the Roma have entirely adopted the music of the majority Romanian population. In those villages the Roma's music is as much the music of the others; it is the music of the entire rural community or cultural area. In this case the dichotomy **our music versus yours** becomes meaningless. The Roma know this thing and acknowledge it unreservedly. Since such a categorical assertion must be supported with arguments, please allow me to digress a little and relate to you episodes which I witnessed and which, maybe, you might find convincing.

In the fall of 1992 a Western manager organized a tour of shows in France by the musicians of Soporu de Câmpie (the Transylvanian village I spoke about at item 3. above). I accompanied them as art manager, responsible for artistic arrangements, and translator-interpreter. The whole advertising campaign of the tour gravitated toward the collocation *Gypsy music*. It did not matter that it is false; it was attractive and it was winning more public. The tour took place at a time when one of the fashionable topics in the media was the persecution of the Roma in Romania and their expulsion to Germany, a country in which an equally ruthless treatment was awaiting them. Now, the musicians of Soporu, five Romanies and a Romanian, do not normally read the press, so they had not been informed that they were victims. They were only surprised to see large crowds of journalists swarming around them and pestering them with bizarre queries. Some of the questions they were asked referred to the way in which they were being persecuted (the persecution itself being questioned not even for a moment). Other questions inquired about the specific features of Gypsy music as opposed to Romanian music. I will reproduce now from memory the essence of a dialogue which I mediated then.

„The music you interpret is Gypsy?" The Romany group leader answered without hesitation, „No, it's Romanian."

„Is there a difference between the way you play this music and the way the Romanians do?"

Says the leader, „None".

Here the Romanian singer interposed, „There wouldn't be differences. ... But, you know, the Roma are different from the Romanians. They pick up music ever since they're little. They're very talented. ... But in dancing there is a difference, though: when they dance the *Hărtag* (fast dance for couples), the Roma shake their hips, raised hands, and bodies[4]. ..."

In spite of all their democratic enthusiasm, the journalists could not extract from the musicians more sensational information. A few even realized that they were being told the truth.

A year leater the Soporu band made another tour, this time in Switzerland. Just as we landed at Geneva, we were retrieved directly from the airport to take part in a TV show devoted to the International Wold Day of the Roma. There was no time for explanations for us: all that counted was for us to know that, at a certain sign by the

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

studio director, the artistes were to start playing music and dancing.

The TV program consisted mainly of a panel discussion. There had been invited three important leaders of the Roma communities from Spain, Switzerland, and Romania to debate on the present problems of the Roma. The delegate from Romania was the chief of the Roma Confederations, sociologist Nicolae Gheorghe. At a given moment the moderator exclaimed in the cheerfully grandiloquent voice characteristic of his profession: „And now you will listen to a piece of beautiful Gypsy music from Transylvania!" At the right sign the Roma musicians and the Romanian dancers (now the group also included dancers) started their performance. When it ended, sociologist Gheorghe suddenly said, in a clear and slightly irritated tone:

„You have in fact listened to a beautiful piece of Romanian music from Transylvania. Regrettably, this confusion, annoying to Romanians and Roma alike, is being made a bit too often. Let us understand clearly – this music was Romanian. Please let us, the Roma, determine which music belongs to us!"

True. Only that the Roma's appreciations are seldom so firm and consonant, because the real circumstances seldom are so unambiguous. In towns or more urbanized villages, where the music is diverse and eclectic, the Roma pass different, and in my opinion rather subjective, evaluative judgments. Some of them count as Gypsy music that music which the ethnomusicologists label as suburban music. But concurrently they also acknowledge that the same music is as much interpreted and listened to by the Romanians too. Others are of the opinion that only vocal music with Romany words is Gypsy music. A third category identifies Gypsy music with the newest stratum of suburban music and particularly with the so-called *manele* – a kind of lascivious dance melodies believed to be of Turkish origin (which is wrong). However, most of them have confused opinions, from which it can be concluded that there *does exist* a Gypsy music, but they find it impossible to point out *exactly* which musical pieces are purely Gypsy. As fuzzy as it seems, this point of view is in fact the most reasonable one: people do feel that there is a Romany distinctiveness, but they cannot point it out in a given musical piece or group of pieces but only on the abstract plane (which is also inaccessible to their verbalization ability) of the creation and interpretation style.

The view of a Rom musician from Bucharest is also worth mentioning. An intelligent, clear-headed man, who is old enough to have had the occasion to make music at all sorts of feast and celebrations, he once said:

„Let's be honest, madam. There is no Gypsy music. Whatever music we play for us we also play for the Romanians. It's **fiddler's music**, that's what it is!... Now they (he referred to Roma *lăutari* in general) go from village to village to learn Romany, at least a few words, to insert them in their songs. Because they, too, have heard that this is in great demand now – you know, a tour here, a festival there...".

Then he suddenly remembered that I had looked for him with a view to his possible participation in a gypsy music festival in Germany: „But, if you will, we can make Gypsy music, too. Look, I've brought along this boy who knows Romany. ..."

The Romanians' opinions about what is and what is not Gypsy music are also as fuzzy as possible, but quite close in general to those held by the Roma. Only some intellectuals – usually those who have vague and idyllic ideas about the traditional music of their people – are inclined to think that any newer music, usually ugly and noisy, that is interpreted by a folk band (*taraf*) is Gypsy music. Perhaps they dislike it too much to admit that, such as it is, it nevertheless represents them, too, one way or another. And then they prefer to attribute it to the Roma.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Notes

1. In Romanian Moldova. Historic Moldavia is now split between Romania and the newly independent Moldova, a member state of the C.I.S.

2. Within the framework of the Romanian system of nonattendance higher education.

3. Some motions, called *de cingărit* in the local speech, include hip and body shaking and the raising of the hands above the head.

4. The Romanian word is *„cingăresc"*, see footnote 3, *„de cingărit"*.

Bibliographic References

BEISSINGER Margaret H., 1991, *The art of the Lăutar. The Epic Tradition of Romania*, New York and London.

BOUËT Jacques, 1973, «Les violonistes et l'exécution violonistique dans le milieu de tradition orale roumain» (Essai), in *Studii de muzicologie*, 9, București.

CHELCEA Ion, 1944, *Țiganii din România*, București.

CIOBANU Gheorghe, 1969, *Lăutarii din Clejani*, București.

GARFIAS Roberto, 1984, «Dance among the Urban Gypsies of Romania», in *Yearbook of the International Folk Music Council*, vol. XVI, USA.

LORTAT-JACOB Bernard, 1994, *Musiques en fête. Maroc, Sardaigne, Roumanie*, Paris-Nanterre, Collection „Hommes et Musiques".

POTRA George, 1939, *Contribuțiuni la istoricul țiganilor din România*, București.

RĂDULESCU Speranța, 1984, *Taraful și acompaniamentul armonic în muzica de joc*, București.

1992, *Hopa tropa Europa*, București, Muzeul Țăranului Român.

Discography

ALEXANDRU Tiberiu, Al. AMZULESCU, *Cântece bătrânești* (balade), București, Electrecord, EPD 1065 - 6.

AUBERT Laurent, 1988, *Roumanie: Musique des Tsiganes de Valachie. Les lăutari de Clejani*, Paris, Ocora, C 559036.

LORTAT-JACOB Bernard, Jacques BOUET, 1983, *Musique et fêtes en Roumanie*, Paris, Chant du Monde, LDX 74846/47.

RĂDULESCU Speranța, Carmen BETEA, 1982-1984, *The Traditional Folk Music Band*, 6 LP: I. Oltenia, EPE 02095; II. Bukowina, EPE 02164; III. Bihor - Arad, EPE 02232; IV. Vlașca-Ilfov-Teleorman, EPE 02307; V. The Transylvanian Plain, EPE 02412; VI. Maramureș-Oaș, EPE 02557, București, Electrecord, National Collection of Folklore, „Document" series.

RĂDULESCU Speranța, 1993, *Quatuor à cordes de Transylvanie. Le taraf de Soporu de Câmpie*, Paris, Buda Musique, 92560 - 2.

1994, *Crăciun în Maramureș/Christmas in Maramureș/Noël en Maramureș*, București, Etno Pro, CDMT - 001, „Ethnophonie" series.

1994, Roumanie: *Musique de noces en Valachie/Wedding Music from Wallachia*, Paris, Auvidis - Ethnic, B 6799.

1995, *Romanian Gypsy Music*, USA, NC, Music of the World, CDT-137.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Comment peut-on être Mégléno-roumain? La construction historique d'une identité ethnique

Dominique Belkis
Centre de Recherches et d'Études Anthropologiques, Université Lumière-Lyon II

Une minorité dans les Balkans

Lorsque je suis arrivée en Roumaine en 1991, on m'a proposé de commencer une recherche sur un groupe „ultra-minoritaire", „en danger de dissolution", on m'a parlé „d'ethnologie d'urgence", „d'Atlantide des Balkans". Le projet était séduisant: il fallait se rendre dans l'unique village où vivaient les derniers représentants du groupe, bref, (re)découvrir l'aventure ethnographique...

C'était mon premier séjour en Roumanie, je savais peu de chose de ce pays et j'ignorais totalement l'existence des Mégléno-roumains. À mes questions naïves les concernant, on me répondit qu'il s'agissait d'un des quatre groupes qui composaient la „roumanité" définie comme latinité orientale. L'identité roumaine reposerait en effet principalement sur la double originalité d'être un îlot de langue latine dans un océan slave et un pays orthodoxe alors que les pays latins sont traditionnellement, en Europe, de confession catholique. On me précisa, en outre, que cette roumanité dépasse largement les frontières administratives de la Roumanie et qu'elle est composée des groupes suivants:

- d'abord les Daco-Roumains, c'est-à-dire les habitants de l'actuelle Roumanie qui correspond approximativement à l'ancienne Dacie jusqu'à la chute de l'Empire romain dont elle constituait une province. Ce sont donc les plus nombreux.

- il y a ensuite les Aroumains que l'on trouve dans toute la péninsule balkanique, de Turquie jusqu'en Albanie, parce qu'ils furent jusqu'au début du XX^{e} siècle des bergers-nomades suivant le rythme de la transhumance, avant de devenir, avec la modernisation des États balkaniques, des spécialistes du commerce entre ces pays. Ils sont encore aujourd'hui très nombreux mais leur nombre est difficilement estimable car ils sont présents non seulement dans toute l'Europe orientale mais aussi en Allemagne et même aux Etats-Unis et en Australie...

- il existe aussi un groupe possédant une langue proche du roumain au nord-ouest de la Croatie appelé Istro-Roumains car habitant la région de l'Istrie. Mais ce groupe, numériquement très faible, a aujourd'hui pratiquement disparu, notamment par un processus d'assimilation.

- enfin, les Mégléno-Roumains issus d'un massif montagneux qui se trouve au nord de Salonique à la frontière gréco-yougoslave, en pleine Macédoine historique. Leur nom leur a été attribué par les historiens du XIX^{e} siècle (il n'est pas sans importance de le préciser) en référence à ce massif montagneux qu'ils habitaient et qui s'appelle Meglen ou Moglena.

La première remarque quant à la définition de ces groupes, c'est que pour trois d'entre eux, la désignation fait référence à un espace géographique, à un territoire auquel est associée

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

leur identité: la Dacie pour les Daco-roumains, l'Istrie pour les Istro-roumains et le Méglen pour les Mégléno-roumains. Les Aroumains, en tant que nomades, sont éparpillés dans toute la péninsule balkanique et doivent leur nom à une particularité linguistique qui est de poser couramment un „a" devant les „r" initiaux. D'autres y voient un „a" privatif à savoir que les Aroumains seraient les non-Roumains...

Cette définition de la roumanité, ainsi formulée par des intellectuels roumains, est remise en question par ceux qui ne reconnaissent pas les groupes vivant hors des frontières de la Roumanie comme affiliés, tandis que l'on trouve chez les Aroumains des voix revendicant une identité nationale autonome. Dans ce point de vue comme dans le précédent, la proximité linguistique des deux peuples ne peut en aucun cas être un argument légitimant une appartenance ethnique commune.

Une origine floue

Meglen, Meglenia, Moglena, tels sont les noms attribués à cette région de montagne traversée par la rivière Moglenitsa, affluent du Vardar, et qui se situe au nord-ouest de Salonique, au sein de la Macédoine (cf. la carte). Les Turcs ottomans, présents dans cette région pendant plusieurs siècles, l'appelaient Caragiova. Elle est peuplée de slavophones (Bulgares, Pomacs, Macédoniens), de grécophones et de latinophones (Aroumains et Mégléno-roumains).

Les Mégléno-roumains font partie de la population désignée sous le terme générique de Macédo-roumains, c'est-à-dire des groupes de langue latine de Macédoine[1]. Ils se différencient des Aroumains principalement par leur dialecte et leur mode de vie. Par leur dialecte parce que leur langue a été surtout influencée par leur voisins bulgares tandis que les Aroumains subirent des influences beaucoup plus diversifiées du fait de leur nomadisme.

Par leur mode de vie puisque les populations valaques, nombreuses, étaient nomades, suivant le rythme de la transhumance, voyageant dans toute la péninsule et plus loin, sans avoir toujours un point de rattachement fixe. Ils étaient bergers, commerçants, artisans. Les Mégléno-roumains eux, étaient des agriculteurs, sériciculteurs, apiculteurs, charbonniers, donc sédentaires. Ils vivaient regroupés dans quelques villages[2].

Alors que nous possédons des documents anciens nous permettant de reconstituer, bien que difficilement, le parcours des Aroumains, nous n'avons pratiquement aucune information concernant l'origine des Mégléno-roumains. L'unique source qui permette d'obtenir quelques renseignements sur cette question est l'étude linguistique. C'est d'ailleurs pour cette raison que les principales références bibliographiques sur ce groupe sont philologiques. A partir de ces recherches, différentes théories sur l'origine du groupe ont été élaborées[3]. Mais voici les seules informations qui peuvent aujourd'hui être affirmées:

- ils ont vécu dans le Rhodope avant leur arrivée en Méglen[4];
- ils sont arrivés en Méglen à la fin du XII^e^ siècle[5].

Rien donc, ne peut être assuré avant le XII^e^ siècle, et ce trou noir favorise toute sorte d'hypothèses, plus ou moins sérieuses mais jamais innocentes.

Sont-ce des colonies romaines laissées en arrière-garde lors du retrait de l'Empereur Aurélien? Sont-ce des populations migrantes stabilisées en ces lieux? Sont-ce des ennemis des Byzantins (Valaques ayant participés à la création de l'Empire roumano-bulgare ou Bogomils hérétiques refusant l'autorité de l'église chrétienne d'Orient) déportés dans les montagnes?... Nous ne le saurons sans doute jamais précisément.

Il semble acquis aujourd'hui par les spécialistes – et le bon sens – que les populations romanes de la péninsule balkanique quelles qu'elles soient (aroumaine ou Mégléno-roumaine) ne proviennent pas de groupes migrants venus du nord du Danube c'est-à-dire de Dacie (Roumanie actuelle), tant il est évident que la romanisation de l'Europe orientale durant la domination de l'Empire romain a laissé des traces en plusieurs points de la péninsule. Mais cette incertitude favorise les récupérations poli-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

tiques et profite largement eux revendications nationalistes les plus diverses.

La construction d'une identité

„Une bonne partie des langues et des cultures européennes ont été créées, en fait, par des intellectuels (historiens, lexicographes, grammairiens, philologues, littétateurs, musiciens...). En transcrivant leurs écrits, ces derniers ont contribué à l'émergence des nationalismes européens du XVIII^e et XIX^e siècle, ainsi qu'à leurs «sous-produits», les minorités ethniques".

Cette remarque de Jean-Loup Amselle[6], nous oblige à nous questionner sur la réalité d'une identité mégléno-roumaine et plus particulièrement sur les prises de conscience d'une certaine spécificité culturelle, sociale ou ethnique par le groupe lui-même.

La construction de l'identité „mégléno-roumaine" s'est effectivement faite de l'extérieur puisque le terme lui-même a été inventé par des intellectuels animés par les idéaux nationaux du XIX^e siècle. Mais il n'en est pas moins vrai que l'identité culturelle, véhiculée par le sentiment d'appartenance à un groupe, reste pour les individus *„une boîte à outils dans laquelle on puise des éléments identitaires suivant la situation d'interaction dans laquelle on se trouve"* (Devereux, 1980). Quelle que soit la forme qu'elle prend et le contenu qu'on lui donne, elle est fondamentalement relationnelle et multiple. Elle n'existe que dans l'interaction des individus et dans le rapport quotidien du groupe à la société globale.

Ainsi, c'est dans le relationnel – de l'inter-individuel à l'inter-Étatique – que l'on pourra saisir le processus de construction de la notion d'identité collective. C'est pourquoi j'ai choisi deux approches permettant de mettre en évidence ce processus et ses implications pour les individus et pour le groupe: la première concerne le système de désignation de soi et des autres et la seconde l'analyse des rapports entre le groupe et les États dont ils dépendu.

1- Le système de désignation

La première remarque est que le terme „mégléno-roumain" n'est pas utilisé par les individus du groupe. Non seulement il n'est pas usité dans le quotidien mais encore il est souvent ignoré. Ce choix terminologique des intellectuels du XIX^e siècle met en avant une définition géographico-linguistique d'un groupe jusque-là indéterminé. Eux-mêmes se désignaient sous le terme de *Vlași* (en roumain) ou *Vlachos* (en grec), c'est-à-dire Valaque ou Vlaque[7]: l'utilisation de cet ethnonyme générique pour toutes les populations romanes de la péninsule balkanique montre que les Mégléno-roumains ne se différenciaient pas des Aroumains. Ils se disent *Vlași din Meglenia* (Vlaques du Méglen). Leur spécificité ne serait donc pas ethnique mais territoriale, du moins c'est la seule qui fait sens à leurs yeux. Ils savent cependant que leur langue est différente de celle des Aroumains (qui connaît d'ailleurs des formes diverses selon les régions) et qu'elle est plus proche du daco-roumain. Ils l'entendent comme un mystère sans grand intérêt. Ils savent en outre que leur mode de vie d'agriculteurs sédentaires s'oppose au commerce-nomadisme des Aroumains, plus riches, plus nombreux et plus visibles qu'eux. Et c'est peut-être là une réponse à ces contradictions. En effet, tout comme un individu doit d'appartenir à un groupe quel qu'il soit pour obtenir une reconnaissance, à l'échelon national et international un groupe de quelques milliers de personnes ressent sans doute le besoin d'appartenir à un peuple plus large pour affirmer son existence et assurer sa survie: comme si en affichant leur appartenance à la population valaque, ils se protégeaient de l'intérieur en rendant invisible le groupe mégléno-roumain. Dans le contexte balkanique, où les États-nations sont d'invention récente, ce sentiment d'appartenance a dû s'établir sur d'autres notions, et notamment celle de communauté linguistique. Bien que différentes, leurs langues sont d'origine latine, et face aux Slaves et aux Grecs qui les entourent (et aux Turcs dans le passé), cette origine commune reste un référent identitaire important.

Cependant l'ethnonyme *Vlași* a été donné lui aussi de l'extérieur à ses populations latines et

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

D'après G. Castellan, *Histoire des Balkans*, éd. Fayard

Références géographiques des Mégleno-roumains

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

les Mégléno-roumains l'ont intégré comme autodéfinition, tandis que les Aroumains utilisent celui *d'Armun* pour s'autodésigner. Ainsi, un *Armun* est *Vlaș* d'ici ou de là tandis qu'un *Vlaș din Meglenia* n'est en aucun cas *Armun*. Finalement l'origine régionale est davantage porteuse d'identité. Ils se considèrent tous comme Valaques mais certains sont du Méglen, d'autres d'Ochrida ou de Veria... Ainsi la principale désignation, au-delà de la référence stato-nationale, se fait par référence toponymique dans le contexte balkanique.

Mais si les Mégléno-roumains ne se différencient des autres Valaques que par le fait qu'ils sont du Méglen, ils font parfaitement la séparation entre eux et les autres groupes ethniques qui les entourent et qu'ils nomment *Méglénites*: les Bulgares, les Pomacs...

Quant aux Mégléno-roumains installés en Roumanie, ils ont adopté l'appellations des Roumains à leur égard: *Machedoni* (Macédoniens). Dans ce cas, c'est le territoire originel qui sert de référence. La proximité linguistique empêche une claire désignation dans ce domaine et l'utilisation de *Vlași* (Valaques) créerait une confusion entre les habitants de la région roumaine de Valachie et ces groupes immigrés. En outre, le terme de *Machedoni* neutralise la relation inter-communautaire puisqu'elle ne signifie en rien l'appartenance ou la non-appartenance au même groupe ethnique originel.

Comme ils ont accepté le terme de *Vlași* en Macédoine, ils ont adopté celui de *Machedoni* en Roumanie. Maltraités par l'Histoire, la possibilité de se fondre dans une identité plus large et reconnue par les groupes dominants leur permet d'accéder à un statut assurant la survie de la communauté. Tout comme en Méglen la principale appellation fait référence au village d'appartenance, en Roumanie et particulièrement dans le village de Cerna, ils se désignent les uns les autres par référence au village d'origine de Méglen: on est Uşinet (d'Oşani), Liumnicean (de Liumnița), Cupineț (de Cupa) avant d'être Vlaș, Machedon ou Mégléno-roumain. Cette différenciation se lit dans l'espace villageois puisque Cerna est divisé en différents quartiers, chacun regroupant les familles originaires du même village du Méglen.

Face aux changements géographiques, historiques, sociaux et culturels qu'ont subi les Mégléno-roumains, cette forme d'actualisation du passé dans l'organisation villageoise apparaît comme l'un des principaux moyens d'alimenter la mémoire collective, support par excellence de la construction des identités sociales.

2- Une minorité face au(x) pouvoir(s)

Les groupes dominants, les États, le pouvoir, guidés par leurs propres intérêts n'ont guère laissé aux Mégléno-roumains la responsabilité de leur destin. Il n'y a pas d'identité sans altérité, l'analyse des rapports aux autres et notamment de la reconnaissance – ou de la non-reconnaissance – d'une minorité par les groupes dominants permet d'approcher le processus de construction identitaire.

- Durant la longue période de domination ottomane dans la péninsule balkanique, les Mégléno-roumains étaient des villageois comme les autres, soumis aux règles et à l'autorité de la Sublime Porte. Ils n'étaient pas propriétaires des terres qu'ils cultivaient, ils payaient des taxes au Bey turc par l'intermédiaire du chef de village, le Celnik. Mais l'Empire s'était construit et étendu grâce a une politique de tolérance vis-à-vis des différentes populations, de leur confession, de leur langue et de leur autonomie villageoise. Dans un aussi vaste Empire, il était impossible d'imposer une normalisation sociale, culturelle et religieuse sans risquer rapidement d'éveiller les consciences nationales et d'engendrer des révoltes.

De cette époque, il nous reste aujourd'hui les nombreux récits concernant le rapt des jeunes filles chrétiennes par des chefs turcs (les exploits d'Ali Pacha, notamment, sont célèbres)[8]. Mais le principal événement pour cette période dans l'histoire méglène reste la conversion à l'islam de la ville de Nànta (Notia aujourd'hui). Cet épisode est célèbre car ce fut l'unique ville macé-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

do-roumaine qui renonça à l'orthodoxie. La légende veut que le jour même de Pâques (peut-être en 1759, en tout cas durant le XVIII[e] siècle), alors que toute la population était réunie dans l'église pour célébrer l'office, les bandes turques entrèrent et obligèrent les gens à choisir entre la mort et l'apostasie. Ce serait ainsi que toute la ville, l'évêque en tête, passa à l'islam[9]. Mais s'ils renoncèrent à leur religion, ils ne renoncèrent pas à leur langue. Il faudrait pouvoir vérifier si, comme on le raconte en Méglen, les Mégléno-roumains islamisés qui durent se réfugier en Turquie en 1923, parlent encore aujourd'hui leur dialecte.

La langue est le composant identitaire le plus résistant aux changements sociaux, sans doute parce qu'il est l'élément qui marque le passage entre identité individuelle et identité collective. La langue maternelle participe intrinséquement de la construction psychologique de l'individu et, dans le même temps, elle permet la communication et le maintien de la cohésion dans une communauté. Si l'identité ethnique ne peut exister qu'appropriée et manipulée par les individus qui forment un groupe, la langue est l'outil principal dans les processus de construction identitaire. Aujourd'hui, pour les Mégléno-roumains éparpillés dans les États d'Europe orientale, la langue reste le référent principal: on est Mégléno-roumain parce qu'on parle le mégléno-roumain. La notion d'identité ethnique et les revendications nationalistes de l'époque moderne se sont d'ailleurs construites sur l'existence d'une communauté linguistique.

- La réelle prise de conscience de l'existence d'une identité ethnique se fait au moment où elle est formulée et problématisée. Sous l'influence des idées de la Révolution française, les Balkans connurent, au XIX[e] siècle, le réveil des nations et des nationalités, favorisé par les conflits des grands Empires hégémoniques (ottoman, russe ou austro-hongrois)[10]. Pour tous ces nouveaux États, la Macédoine était un enjeu considérable; les propagandes grecque, serbe et roumaine y étaient très actives, tandis que les Bulgares étaient les mieux implantés dans cette région[11]. Chacun jouait sur des revendications différentes: la religion ou la communauté linguistique, l'union territoriale ou la domination numérique. Les actions s'appuyaient sur des idéaux nationaux, sur le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Les causes étaient nobles pour chacun, les conséquences furent dramatiques. Pendant des années, la Macédoine fut un vaste champ de bataille. De cette période, les Mégléno-roumains gardent le souvenir des luttes armées, des villages ravagés, des écoles et des églises roumaines brûlées.

L'indifférence avec laquelle l'Empire ottoman les traitait n'était plus qu'un vague souvenir. La Porte considérait en effet que toutes les populations orthodoxes de l'Empire étaient grecques, cela simplifiait largement le problème. Le nouvel État grec ne reconnaissait pas les minorités et cette prise de position était d'autant plus difficile à admettre pour les populations macédo-roumaines qu'elles ont massivement participé à sa création. Ils ne se sentaient pas non plus proches des Slaves dont la propagande avait comme principal objectif la suprématie sur le territoire macédonien. Dans ce contexte, la propagande roumaine avait des chances de faire des adeptes en mettant en avant la communauté linguistique comme fondement de la cohésion sociale alors que la situation pour le moins perturbée rendait inefficients tous les autres repères identitaires. La Roumanie appuyait sa politique sur l'idée de la latinité orientale mais elle fit l'erreur d'imposer la langue roumaine dans les écoles et la lithurgie[12]. C'est de ces pressions extérieures que les mouvements nationalistes valaques sont nés alors que jusque là, l'invisibilité sociale des groupes macédo-roumains, leur faculté à se fondre dans des identités multiples servaient les intérêts économiques et la prospérité interne[13].

- Plus tard, les guerres balkaniques de 1912 et 1913, suivies de la Grande Guerre, aboutirent au découpage de la Macédoine entre la Serbie, la Bulgarie et la Grèce. Les villages mégléno-roumains se retrouvèrent séparés par la frontière

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

entre la Grèce et la future Yougoslavie. Les processus de slavisation d'un côté et d'hellénisation de l'autre s'accentuèrent.

La Grande Roumanie constituée en 1919 se désengagea des Balkans car elle devait gérer ses propres groupes minoritaires (notamment les Hongrois) qui représentaient désormais un quart de la population. Elle laissa donc entre les mains des États balkaniques le destin des Macédo-roumains. Ces derniers, appauvris par tant d'années de luttes armées, oubliés dans les découpages géo-politiques durent encore affronter l'abandon par leurs „cousins" de Roumanie et l'arrivée massive des réfugiés grecs d'Asie mineure au début des années vingt.. Désormais, et pour plusieurs décennies, les Valaques n'existeront plus en Grèce.

La Société macédo-roumaine[14], força le gouvernement roumain à prendre en considération le sort résérvé aux Valaques de Macédoine grecque. En outre, la Roumanie trouva là une possibilité de régler à la fois la question macédonienne et le problème posé par l'annexion de la Dobrogea du sud[15] qui restait majoritairement peuplée de Bulgares, de Turcs et de Pomacs. Région frontalière et donc stratégique, il était urgent de la „roumaniser". Ainsi, la propagande roumaine en Macédoine ne s'attacha plus à protéger les Valaques et à défendre leurs intérêts, elle prit le visage d'une campagne pour l'émigration. On trouvait déjà et depuis longtemps des Valaques favorables à la Roumanie. Mais on trouvait aussi beaucoup de familles démunies, sans ressources et l'une des principales actions des Roumains fut d'apporter de l'aide alimentaire et matérielle en échange d'une inscription sur une liste de „volontaires" à l'émigration. C'est ainsi qu'entre 1925 et 1926, la Société macédo-roumaine organisa, avec le soutien du gouvernement roumain, ce qui fut la première migration de la population macédo-roumaine. Plusieurs milliers de personnes quittèrent ainsi la Macédoine par bateau, pour la Dobrogea du Sud.

Aujourd'hui, on considère que la moitié de la population des villages mégléno-roumains est partie à cette époque[16]. Les Mégléno-roumains que j'ai rencontrés en Grèce nomment ceux qui sont partis, „*Ceux qui ont cru la propagande roumaine*": *Români*, c'est-à-dire Roumains tandis qu'eux ont gardé leur identité de *Vlași*. En dehors de la connotation négative qui soustend une telle dénommination, on voit une fois de plus, qu'ils se définissent les uns les autres par le lieu d'habitation. Les Valaques partis vivre en Roumanie sont désormais roumains[17], quant à ceux qui sont restés en Macédoine grecque[18], ils affichent une double identité: „*Nous sommes Vlași... et Grecs. On est Grecs même si on est Vlași...*". Cette citation affirme davantage qu'une identité valaque mêlée à une nationalité grecque. Elle est l'aboutissement d'un processus d'intégration des valeurs nationales des États modernes par les individus et les groupes, et l'on connaît la force de la propagande grecque en ce domaine pendant des années.

La Roumanie offrit aux colons de Dobrogea du sud (appelées aussi Quadrilatère) de la terre, des semences et du matériel pour construire des maisons. Les familles furent installées dans différents villages bulgares et turcs. Mais ils durent là aussi affronter les bandes armées bulgares qui refusaient d'accepter l'annexion à la Roumanie de la Dobrogea du sud. Les Macédo-roumains étaient devenus citoyens roumains, mais considérés comme des étrangers aussi bien par les Bulgares que par les Roumains qui les entouraient, ils étaient désignés sous le terme de *Machedoni*, c'est-à-dire Macédoniens.

- En 1940, la Dobrogea du sud est rétrocédée par Hitler à son allié bulgare. Dans une atmosphère de tension extrême, la Roumanie et la Bulgarie organisèrent en quelques mois un échange des populations roumaines de Dobrogea du sud et des populations bulgares de Dobrogea du nord. Les Aroumains furent répartis, de par leur nombre élevé, dans divers villages tandis que les familles mégléno-roumaines, dans leur totalité, furent installées dans les maisons laissées vides par les Bulgares du village de Cerna. Le village était grand, pratiquement déserté et pouvait con-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

tenir les 700 familles mégléno-roumaines réfugiées. Il se situe donc en Dobrogea du nord, à trente kilomètres de la frontière ukrainienne et cinquante de la Mer Noire.

Ces déplacements massifs de populations imposés par les États engagés dans le conflit ont finalement joué en faveur de la continuité du groupe mégléno-roumain, de sa mémoire, de l'utilisation du dialecte, des anciennes solidarités communautaires. Sans cette décision politique remontant à 1940, il m'aurait été impossible de rencontrer en 1991, les Mégléno-roumains de Roumanie et de parler d'identité ethnique.

La question qui se pose alors concerne la nature de cette identité et sa valeur puisqu'elle n'a pas fait l'objet d'une revendication identitaire par les Mégléno-roumains mais a été le support de stratégies politiques de la part des groupes dominants. Si une certaine organisation sociale et certaines pratiques culturelles subsistent aujourd'hui chez les Mégléno-roumains de Roumanie, elle serait plus ou moins le fruit des aléas des découpages politiques internationaux. Dans cette hypothèse, comment définir la notion d'identité? A-t-on le droit d'utiliser un tel concept tant qu'il n'est pas conscientisé par les individus directement concernés? En un mot, l'ethnologue d'aujourd'hui ne joue-t-il pas le même jeu dangereux, que ces intellectuels du XIX^e siècle animés par des idéaux nationalistes en tentant de rendre visible une minorité culturelle? J'ai dû me confronter à ces interrogations lors de mes recherches en Roumanie tant il est vrai que ma présence dans le village de Cerna a provoqué des prises de conscience, des positionnements et des projets qui n'auraient peut-être pas vus le jour sans cet étrange et inattendu intérêt d'une ethnologue française.

Mais les Mégléno-roumains de Roumanie connurent d'autres épisodes dont la description permettra de mettre en question la théorie selon laquelle ils ne doivent leurs survie qu'aux contraintes extérieures. On peut d'ores et déjà relativiser cette hypothèse puisque la Roumanie attribuait automatiquement la nationalité roumaine aux réfugiés de Macédoine, les intégrant ainsi immédiatement au peuple roumain. Cette pratique en dit beaucoup sur l'utilisation politique par les Roumains de la notion de latinité orientale pour leurs propres intérêts. En outre, la tentative communiste de créer une identité nationale, constituée d'une âme: la langue roumaine, et d'un corps: la territorialité, ne pouvait aller de pair avec la reconnaissance des minorités culturelles qui devaient se dissoudre dans une unité sociale à la gloire de la Nation.

Être Mégléno-roumain en Roumanie

La période communiste en Roumanie a duré plus de quarante ans, on peut saisir son impact sur la continuité des minorités à la lumière des histoires de vie des individus. J'ai rencontré de nombreuses familles mégléno-roumaines et suivre leur parcours, c'est avoir accès à l'Histoire contemporaine de toute cette partie de l'Europe.

Hristu T. est né en 1908 dans le village d'Oșani (maintenant Archangelos) dans la région du Méglen, en Macédoine aujourd'hui grecque. Je l'ai rencontré dans le village de Variaș, en Banat (région de l'extrême ouest roumain), il a bien entendu vécu les deux vagues migratoires décrites ci-dessus (1926 et 1940). En 1926, il vint avec sa famille „coloniser" le Quadrilatère: ils bâtirent leur maison et recommencèrent à cultiver la terre avec l'aide des populations bulgares autochtones[19]. Ils participèrent également à la construction de l'école et de l'église roumaine du village. Mais il ne vécurent que quatorze années dans cette région puisqu'en 1940 elle redevint territoire bulgare. Une nouvelle fois ils furent contraints d'abandonner maison, biens, récoltes et de s'installer dans un village encore plus au nord, Cerna, laissé vide par la population bulgare. Hristu T. était alors en âge de se battre et il fut enrôlé dans l'armée roumaine tandis que sa famille recommençait une nouvelle fois sa vie de fermiers-agriculteurs.

En 1947, la Dobrogea fut ravagée par une grande sécheresse, aucune récolte ne put être faite et la famine s'installa. Les plus pauvres

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

n'avaient plus de quoi se nourrir et une partie de la population de Cerna, dont la famille de Hristu T., s'exila dans l'ouest de la Roumanie, en Banat, où les conditions de vie et le climat étaient plus favorables. La communauté méglène de Roumanie se trouva pour la première fois coupée en deux. Tandis que Cerna restait et restera jusqu'à aujourd'hui le principal centre mégléno-roumain en Roumanie, des dizaines de familles se retrouvèrent éparpillées dans divers villages du Banat. Elles furent hébergées dans celui de Varias, par des familles Allemandes qui devaient à terme, du fait de la défaite allemande, retourner en Allemagne. Ils travaillèrent pour ces familles en attendant d'avoir assez d'argent pour (re)construire leur propre maison.

Mais 1947 est aussi l'année du départ du Roi Mihai et de la proclamation de la „Republique Populaire Roumaine". Le système communiste se mettait en place et avec lui les réformes sociales et économiques: le processus de collectivisation était en marche. Ceux qui refusèrent d'entrer dans les coopératives agricoles d'État furent déportés et leurs terres confisquées. Hristu T. et les siens furent de ceux-là et comme beaucoup d'autres familles, pas seulement méglénoroumaines, ils furent transportés de force, dans des camions, dans la plaine aride de Bărăgan[15]. L'armée les arrêta au milieu d'un champ vide, en leur ordonnant de construire ici un village et de cultiver les terres. Ils furent contraints dans un premier temps de construire des abris creusés dans la terre et de les recouvrir de roseaux. Ils vécurent plusieurs mois dans ces installations précaires que les pluies inondaient régulièrement. L'armée leur fournit les outils et les matériaux nécessaires à la construction et leur assura une nourriture journalière minimale composée de *mamaligă*[21] et de marmelade. Ils ne percevaient aucun salaire, devaient toujours avoir sur eux un papier d'identité sur lequel était noté D.O. (Domicile Obligatoire) et n'avait pas le droit de s'éloigner du „village". Hristu T. me parla de cette période en ces termes: „*Celui qui n'a pas connu ça, il ne peut pas comprendre, il n'y a pas de mots. Cette histoire je ne l'ai jamais racontée à personne avant parce que même à mon pire ennemi, je ne lui souhaite pas de vivre ce qu'on a vécu là-bas...*"[22].

En 1956, un décret présidentiel réhabilita les déportés et les autorisa à quitter leur domicile obligatoire. Certaines familles restèrent en Bărăgan, d'autres s'installèrent dans les grandes villes (Bucarest ou Constanța), d'autres enfin, comme Hristu T., choisirent de retourner en Banat. Là-bas aucune maison attendait Hristu T. puisqu'avant sa déportation ils vivait dans une famille allemande:

„*Quand je suis revenu, j'ai été obligé d'entrer dans la* «collectivité» *puisque je n'avais plus de terre. J'ai fait un prêt à la banque et j'ai acheté un maison. Quand je suis allé à la banque, le directeur m'a dit: on te donne de l'argent et tu construits ta maison. Et j'ai dit: j'ai déjà construit quatre maisons dans ma vie, j'en ai assez, je veux acheter!*"

N'oublions pas que les Mégléno-roumains sont des agriculteurs, donc attachés à la terre et à l'unité de base de la vie paysanne, la ferme, dans son acception la plus large: la maison, la cour, les dépendences et ses habitants qui organisent la vie et les relations familiales. Le moins que l'on puisse dire c'est que l'histoire des mégléno-roumains a mis en péril leur conception de la vie sociale. A chaque déplacement imposé ou choisi, ils recommencèrent à construire une maison, à réorganiser une forme de vie villageoise et à cultiver la terre. L'exemple de Hristu T. montre cet acharnement presque sisyphéen à l'éternel recommencement, et à travers son histoire, c'est toute l'Histoire contemporaine de l'Europe orientale que l'on peut lire.

L'identité à l'épreuve de la sociabilité

Face aux „problèmes" que Hristu T. a dû affronter, on peut se demander que peut bien représenter pour lui le fait d'être mégléno-roumain.

Dans les approches monographiques traditionnelles, il est d'usage de dire que l'identité ethnique est fondée sur la communauté de langue, l'unité de territoire et la mémoire collec-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

tive. Le cas des Mégléno-roumains remet en question cette conception dans la mesure où la notion de terroir n'est pas – n'est plus – pertinente. Il faudrait même les définir comme un groupe non pas mouvant (ce qui présupposerait une forme de nomadisme volontaire) mais déplacé et éparpillé.

Ma recherche s'est déroulée pour une grande partie en Roumanie et j'ai pu observer que la population mégléno-roumaine n'avait pas la même conception, ni le même niveau de conscience de son identité ethnique selon que j'avais affaire aux habitants de Cerna, aux familles des villages de Banat ou à celles vivant dans les grandes villes (Timişoara ou Bucarest). L'analyse des trois variables constituantes précitées permettra de mieux comprendre ce rapport différentiel à leur identité:

- la langue: à Cerna, elle est couramment parlée, au sein des familles comme dans les rues du village. Les Mégléno-roumains sont majoritaires et l'utilisation de leur langue maternelle reste pregnante car même si leurs voisins bulgares ou roumains ne le parlent pas, la plupart d'entre eux la comprennent. Hristu T., qui vit en Banat, me raconta de la façon suivante une visite qu'il fit à Cerna:

„*Quand je suis retourné pour la première fois à Cerna pour voir mon parrain, je ne savais pas comment arriver chez lui. Je suis entré dans un bar pour me renseigner. Je me suis dit que je trouverais bien quelqu'un qui parlerait le méglen pour lui demander où il habite. J'ai été surpris parce que tout le monde parlait en méglen. Je me suis dit: voilà, je suis dans mon pays, c'est comme vous en France...*"

Entre eux, les enfants mégléno-roumains parlent en dialecte dès qu'ils sortent des salles de cours. Souvent, dans la structure familiale villageoise telle qu'elle existe encore à Cerna, les générations cohabitent et les enfants sont élevés par leurs grands-parents tandis que leurs parents travaillent. Si les grands-parents sont Mégléno-roumains, l'enfant apprend le dialecte, même si l'un de ses parents est Roumain ou Bulgare. L'utilisation du dialecte, pour les enfants comme pour les adultes, prend parfois l'allure d'un langage secret. Elle permet de ne pas être compris par les autres mais seulement par les „initiés". Cela peut être un jeu ou un moyen de régler discrètement des problèmes.

En revanche, dans les villages de Banat et dans les villes où les familles sont isolées du groupe d'origine, le dialecte n'est pratiquement plus usité, si ce n'est par les personnes les plus âgées.

Les changements en cours dans la société roumaine entraînent une grande mobilité sociale et spatiale, un éclatement de la structure familiale traditionnelle et on lit aujourd'hui dans l'espace géographique un processus irréversible de perdition dialectale qui se déroule dans le temps.

- le terroir: l'anecdote citée plus haut prouve que la référence à un terroir n'est jamais définitivement déterminée, elle doit toujours être recontextualisée. Hristu T. a connu toutes les étapes de la migration, cela ne l'empêche pas de faire de Cerna sa référence identitaire acutellement. Si, à Cerna, ils se reconnaissent tous du même groupe ethnique c'est parce qu'ils viennent tous de Macédoine et plus précisément de la région du Méglen. Le rapport au village de Cerna n'est pas problématisé par ses habitants, il est tout simplement vécu. En revanche, pour les familles de Banat, Cerna reste un repère important. Le fait d'être allée au préalable à Cerna fut d'ailleurs une carte de visite inestimable lors de mes visites dans les villages de Banat. Pour eux, Cerna est LA source d'identité:

„*Nous, on ne parle plus, on n'est pas assez nombreux, mais à Cerna ils parlent encore le dialecte...*", „*On ne suit plus les coutumes ici, mais à Cerna ils les font toujours...*", „*Ça je ne sais pas, il faudrait aller voir à Cerna...*", etc.

Tout se passe comme si la référence territoriale était avant tout la référence à la communauté la plus grande mais aussi la plus proche à la fois dans l'espace géographique et dans un univers concevable. Ainsi, pour les habitants de Cerna, à la mesure du groupe, la référence est le Méglen, mais pour les familles isolées de Banat,

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

c'est le village de Cerna. N'oublions pas qu'ils ont vécu pendant longtemps de l'autre côté du rideau de fer et que tout retour aux sources (en Grèce) était impossible, aujourd'hui leurs difficultés financières sont tout autant insurmontables.

- La mémoire collective: aussi bien au niveau individuel qu'au niveau collectif, on construit son identité en intégrant et en actualisant son passé. La mémoire collective constitue donc une des assises les plus sûres de la conscience d'appartenence. Les blessures de l'Histoire sont trop profondes et encore trop présentes pour être effacées, même si certains tentent de les oublier. Ainsi, lors du recencement qui a eu lieu en 1992 en Roumanie, plusieurs personnes refusèrent de se déclarer Macédo-roumains malgré le fait que la codification leur offrait pour la première fois la possibilité d'affirmer leur nationalité[23]. La raison invoquée fut la peur de faire à nouveau, un jour, l'objet d'un démplacement de population.

Aujourd'hui la plupart des enfants de Cerna ignore l'histoire de leur famille. La génération ayant connu la période de vie en Macédoine est en train de disparaître, la mémoire du groupe avec elle...

- Roumains depuis cinquante ans, leur souci actuel reste de faire face à tous les problèmes d'un quotidien pour le moins précaire et de participer aux changements en cours dans la société globale à laquelle ils appartiennent. En réalité, le fait d'être Mégléno-roumains, c'est avant tout, pour eux, la possibilité de se référer à des valeurs (qu'ils les acceptent ou qu'ils les réfutent) permettant d'organiser la vie sociale, notamment la structure familiale fortement hiérarchisée et les systèmes communautaires de solidarité. Par exemple, l'analyse des relations familiales m'a permis de constater qu'il a existé longtemps à Cerna un système d'alliances préférentielles entre Mégléno-roumains mais aussi entre personnes originaires du même village en Méglen. Si l'endogamie villageoise existait en Macédoine méglène, en Roumanie elle continua de fonctionner sans son cadre et pendant un certain temps car „*Pendant quelques années après notre arrivée en Roumanie, les parents disaient qu'il ne fallait pas se marier avec une femme d'un autre village, parce qu'ils pensaient: le jour où on retournera en Macédoine, qu'est-ce qu'on pourra faire?*"

Mais la relation qui me semble la plus révélatrice de la construction du lien social fondé sur la communauté ethnique est celle de parrain/filleul car elle crée un réseau de sociabilité, et donc de solidarité, au-delà de la famille, de l'éparpillement géographique et des générations[24]. Chez les Mégléno-roumains, elle reste très importante car elle a permis la continuité du groupe malgré les migrations et les dispersions25.

Par le système d'alliances réelles et spirituelles, s'est construit un réseau de sociabilité qui a potentiellement la capacité d'englober la totalité de la population mégléno-roumaine. Elle est peu nombreuse (on peut l'estimer entre 5.000 et 10.000 individus en Roumanie) et toutes les familles ont vécu à un moment donné à Cerna où les liens communautaires se sont formés. Toutes les personnes rencontrées en dehors de Cerna, que ce soit dans les villages de Banat, à Timişoara, à Bucarest ou à Cluj, m'ont affirmé un lien de parenté avec un ou plusieurs habitants de Cerna. Ce village apparaît comme le noyau de la sociabilité mégléno-roumaine en Roumanie, affirmant un lien communautaire minimal, créant un réseau de solidarité diffus et assurant une continuité mégléno-roumaine dans la discontinuité roumaine et plus largement balkanique.

En réalité, chez les Mégléno-roumains le sentiment d'appartenance à un groupe particulier existe bien, mais pas la revendication identitaire. Du moins jusqu'à l'arrivée de l'ethnologue...

On ne peut nier la victimisation des Mégléno-roumains par l'Histoire et leur identité ethnique fut toujours un poids sur leur destin. Ils s'en sont arrangé sans jamais la remettre ni en question ni en avant. Ma recherche à Cerna a provo-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

qué une sorte de réveil des consciences, un questionnement sur eux-mêmes et une soudaine volonté de valoriser ce qui jusqu'à présent n'était pas problématisé: leur appartenance à un groupe minoritaire particulier. Cela s'est exprimé au treavers d'un différend autour de ce thème identitaire entre les partisans de la création d'un musée, d'une rue, d'un festival... et les personnes, non pas contestataires, mais plutôt indifférentes aux projets. Mais le point le plus important à souligner ici est que les personnes les plus motivées n'étaient pas mégléno-roumaines: il s'agissait des intellectuels du village, tandis que les Mégléno-roumains eux-mêmes préféraient ne pas prendre position, comme si une trop grande visibilité sociale les mettait en danger.

Le cas de cette population n'est bien sûr pas unique mais il n'en est pas pour autant anodin car il met à jour les processus de construction et d'utilisation de la notion d'identité ethnique à des fins politiques. Le problème qui se pose alors est de savoir dans quelle mesure la population reste maître de la définition d'elle-même (souvent imposée de l'extérieur) et quel rôle elle joue dans la mise en oeuvre de son propre destin.

Ce qu'il faut retenir ici, c'est avant tout la difficulté d'analyser une situation en termes identitaires lorsque pour les Mégléno-roumains, comme pour le chercheur[26], règne une certaine confusion entre la construction intellectuelle de cette identité et sa définition par le groupe lui-même.

Ce point est d'autant plus important qu'il oblige l'ethnologie, en tant que discipline, à se questionner sur elle-même, sur la valabilité de ses principes relativistes/ universalistes, culturels/sociaux, explicatifs/compréhensifs... ainsi que sur son discours – ou son silence – et son rôle dans ces situations de conflits (potentiels ou ouverts) en cette période de transition en Europe orientale.

Notes

1. Il faut comprendre dans ce „roumain", non pas une appartenance au peuple roumain mais une origine dans la romanisation des populations de la péninsule balkanique à l'époque de l'Empire romain. Ce processus a donné naissance aux groupes aroumains et mégléno-roumain.

2. Onze villages sont considérés comme ayant été exclusivement mégléno-roumains: Nànta, Lugunta, Oșani, Liumnița, Cupa, Tîrnareca, Barovița, Birislav. Aujourd'hui ces villages s'appellent respectivement: Notia, Longadia, Arhangelos, Skra, Kupa, Karpi, Kasteneri, Periclia. Les trois derniers villages, Sirminina, Coinsco et Huma se trouvent du côté de l'Ex-Yougoslavie.

3. G. Hahn (1867) fut le premier à reconnaître la proximité linguistique entre le mégléno-roumain et le roumain et G. Weigand (1892) à s'interroger sur leur origine. D'après lui, ils n'appartiennent pas au groupe des Aroumains qui formèrent au Moyen Age la Mégalovalachie dans les montagnes de Tessalie, mais à ces populations valaques qui, à la fin du XII^e^ siècle, s'unirent aux Bulgares pour combattre les Grecs à Serrès et fondèrent pour quelques temps l'Empire roumano-bulgare. Il existe peu de documents sur cette époque, mais les historiens semblent s'accorder sur le fait que certains se réfugièrent dans les montagnes pour éviter les répressions. Weigand précise que s'il n'existe pas de preuves irréfutables sur lesquelles asseoir son hypothèse, l'influence slave que l'on retrouve dans certaines coutumes et dans leur dialecte, et qui n'existent pas chez les Aroumains, la rendent probable.
Pour C. Jirecek (1875), les Mégléno-roumains sont les descendants des Petchénègues qui furent dé-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

portés sur le territoire du Méglen par l'Empereur byzantin Alexis Comnène, après la bataille de Livunion (à l'embouchure de la Maritsa). Ainsi exilés en Méglen, cette population mongole se mélangea à la population latine autochtone pour former les futurs mégléno-roumains. O. Densușianu (1901) partage cet avis mais il maintient également que ces populations roumaines *lato sensu* que les Pétchénègues ont trouvées en Méglen, étaient d'origine daco-roumaine. Il s'exprime en faveur de l'hypotèse d'une migration roumaine du nord au sud, au moyen-âge. Quelques colonies daco-roumaines isolées se seraient établies au sud du Danube et l'une d'entre elle devrait être celle du Méglen. Ainsi, la langue mégléno-roumaine ne serait rien d'autre qu'un sous-dialecte roumain.

4. N. Iorga (1919) explique la formation du peuple méglen dans le Rhodope (massif montagneux du sud de la Bulgarie) par la participation des Valaques à la formation du second Empire bulgare dont le centre fut Ochrida (considérée comme le point de départ des Valaques). Combattant sous les drapeau du Tsar Samuel, ils auraient été déportés par l'Empereur byzantin Basile II le Bulgaroctone au début du XI[e] siècle.

5. T. Capidan (1925) s'oppose, toute comme N. Iorga, à la théorie de O. Densușianu selon laquelle les Mégléno-roumains seraient une colonie daco-roumaine en Macédoine. Pour lui, „*les Mégléno-roumains appartiennent au groupe de Roumains du sud du Danube, ayant fait partie autrefois de ces Romains desquels sont également issus les Aroumains*". Mais il réfute aussi la théorie selon laquelle ils seraient un groupe d'Aroumains venus du sud et stabilisés en Rhodope car leur dialecte est beaucoup plus proche du daco-roumain que de l'aroumain. En outre, ses recherches dialectologiques l'amènent à conclure sur deux point importants:
1- les ressemblances entre le dialecte méglen et le dialecte bulgare du Rhodope, prouvent qu'avant leur descente sur le territoire du Méglen, ils ont dû rester longtemps en Rhodope;
2- que le rapprochement évident entre le mégléno-roumain et le daco-roumain prouvent qu'ils ont été en contact avec les Daco-roumains au moins jusqu'au XII[e] siècle. Leur descente dans le Méglen n'a donc pas pu avoir lieu avant la fin du XII[e] siècle. Par conséquent, la théorie d'une origine due à une assimilation des colons pétchénègues à la population latine autochtone n'est plus valable puisque l'installation de ces Pétchénègues en Méglen précède la leur d'un moins un siècle.

6. Amselle, J-L., 1990, *Logiques Métisses, anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris, p. 52

7. „Valaque" est un terme générique désignant d'abord les Gallo-romains, puis tous les peuples romains. Repris par les Slaves, les Grecs et les Turcs, il était synonyme dans les Balkans de „bergers-nomades". Il ne faut pas confondre les Valaques ou Vlași (en roumain), Vlachos (en grec) de la péninsule balkanique avec les Valaques habitant la Valachie (région du sud de la Roumanie). On remarque également que l'utilisation du terme „valaque", comme celui de „roumain" pour désigner des populations qui n'habitent pas, et n'ont jamais habité la Roumanie, entraîne une confusion dont certains tirent avantage.

8. Dès la puberté, elles se faisaient tatouer une croix sur le front pour échapper aux enlèvement et aujourd'hui encore, les vieilles femmes qui connurent la période d'avant la première guerre mondiale ont le visage margué.

9. Les problèmes entre les Turcs et les habitants de Nànta n'étaient pas récents. La ville était grande et florissante, elle gardait une pleine liberté administrative en échange d'impôts annuels versés aux Turcs. Mais ces impôts ne cessaient d'augmenter jusqu'au moment où, jugés excessifs, la population refusa de les payer. Les luttes se multiplièrent et les bandes turques profitèrent de la trêve, que représente obligatoirement Pâques pour les orthodoxes, pour les soumettre définitivement.

10. Les Serbes furent les premiers à retrouver leur indépendance en 1804, la révolution grecque commença en 1821, l'union roumaine eut lieu en 1859 et l'État bulgare se constitua en 1878.

11. Les Grecs voulaient maintenir leur influence hellénique sur les populations bulgares et valaques, attaquant et incendiant leurs villages; les Serbes avaient levé des troupes armées pour mener à bien leurs objectifs de conquête; la propagande roumaine visait à soustraire les populations macédo-roumaines à l'influence grecque. Face à ces pressions, les Bulgares créèrent l'ORIM (Organisation Révolutionnaire

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Interne de Macédoine) qui est à l'origine de l'insurrection de 1903.
12. Or, pour les Macédo-roumains, cette langue, bien que proche de la leur, était tout autant étrangère que le grec, le bulgare ou le serbe.

13. Irina Nicolau (1993) cite, un vieil homme Aroumain:
„Les grecs nous appellent Kutsovlahi, les Aroumains de Grèce Viryageni, les Bulgares Vlași, les Aroumains firșerotes Cipani, les Roumains de Roumanie Machedoni. Personne ne sait que nous sommes Gramușteani".

14. Créée en 1850 a Bucarest, elle joua un grand rôle dans la propagande roumaine en Macédoine.

15. La Roumanie avait obtenu grâce à sa participation à la seconde guerre balkanique (1913) la région de Dobrogea du sud qui appartenait alors à la Bulgarie.

16. Ils étaient au début du siècle 16.000 selon G. Weigand, 14.080 selon V. Kancek, 21.760 selon I. Nenițescu, 23.000 selon P. Papahagi..., cités par P. Papahagi (1902).

17. Tous le Macédo-roumains réfugiés en Roumanie obtenaient automatiquement la nationalité roumaine.

18. Je n'ai pas pu, hélas, rencontrer les Mégléno-roumains d'ex-Yougoslavie.

19. Il est intéressant de souligner que les Bulgares qui quittèrent Cerna en 1940, bâtirent un nouveau village en Dobrogea du sud qu'ils ont appelé Nova Cerna, c'est-à-dire la Nouvelle Cerna.

20. Le Bărăgan est une vaste région de plaine à l'est de Bucarest qui, à l'époque, n'était pas cultivée. Les déportations ont permis de faire une zone agricole productive.

21. *Mămăliga*, une semoule de blé bouillie est la nourriture de base du paysan roumain.

22. Ces déportations avaient plusieurs causes: officiellement, elles étaient dues au refus des familles d'entrer dans la collectivité agricole. Le Banat était une région agricole trop productive pour la laisser échapper à la collectivisation. Officieusement, au moins deux raisons justifiaient cette décision. Les Macédo-roumains étaient considérés comme potentiellment opposants au régime, du fait de la participation d'un certain nombre d'entre eux aux actions terroristes du mouvement de la Garde de Fer (parti patriotique et nationaliste) entre les deux guerres. Dans le même temps, la Roumanie voulait renforcer sa frontière avec la Serbie à cause de la politique du Général Tito. Les villages frontaliers de Banat devinrent de véritables postes d'avant-garde et le gouvernement roumain ne lésina pas sur les moyens matériels et militaires pour assurer sa frontière.

23. Je rappelle qu'ils se désignent sous le terme de Macédoniens.

24. Dans le système général orthodoxe on retrouve cette forme de parenté spirituelle mais à des dégrés divers.

25. Il faut rappeler, en effet, que le fait d'être parain est un responsabilité transgénérationnelle qui se transmet par la lignée masculine: on baptiste et on marie son ou sa filleul(le) mais aussi les enfants et les petits-enfants de ce dernier; une fois le parrain trop âgé ou décédé, ce sont ses propres enfants qui deviennent les parrains de ses filleuls et cela sur neuf générations. Cette relation est normalement inaliénable et entraîne une interdiction de mariage entre parrains et filleuls. Le rôle du parrain est considéré comme tellement important qu'il implique une forme respect et une soumission maximale chez le (la) filleul(le). Les marques de respects sont beaucoup plus importantes envers le parrains qu'envers les parents, notamment lors de rites et des fêtes qui ont, rappelons-le, une fonction de réaffirmation de la cohésion sociale.

26. J'ai en effet conscience de ma participation à la continuité de cette ambiguité dans la mesure où je n'ai pas pris position, dans ce texte, pour une appellation strictement définie du groupe. J'ai choisi d'utiliser la plupart du temps le terme de „Mégléno-roumain" car, bien qu'il participe largement du processus étudié, il m'est apparu comme le moins chargé idéologiquement car le plus extérieur. En outre, c'est par ce mode de désignation que j'ai pris contact avec le thème de ma recherche et la population elle-même et, finalement, il me positionne dans

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

la lignée des intellectuels qui ont travaillé sur cette population. Il ne s'agit pas, pour moi, de vouloir intégrer „un club de spécialistes des Méglénoroumains" mais seulement de prendre en compte dans mon interrogation, ma position par rapport au groupe et la potentielle influence de ma présence et de mon travail.

Références bibliographiques

AMSELLE Jean-Loup, 1990, *Logiques métisses, anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.

DEVEREUX Georges, 1980 (1967), *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Nouvelle Bibliothèque Scientifique Flammarion.

CAPIDAN Theodor, 1925, *Meglenoromânii, istoria și graiul lor*, București, Cultură națională.

1937, *Les Macédo-roumains: esquisse théorique et descriptive de la population roumaine de la péninsule balkanique*, Bucarest.

CASTELLAN Georges, 1990, *Histoire des Balkans, XIV^e, XX^e siècle*, Paris, Fayard.

DENSUȘIANU Ovidiu, 1901, *Histoire de la langue roumaine*. Tome I, Paris.

HAHN, Gustav von, 1867, *Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar*, Wien.

IORGA Nicolae, 1919, *Istoria Românilor din Peninsula Balcanică (Albania, Macedonia, Epir, Tesalia)*, București.

JIRECEK Constantin, 1875, *Geschichte der Bulgaren*, Praga.

NICOLAU Irina, 1993, „Les caméléons des Balkans" in *Civilisations*, numéro intitulé „EnQuête d'identité", vol. XLII - no 2, Université Libre de Bruxelles, pp. 175 - 178.

PAPAHAGI Pericle, 1900, *Românii din Meglenia, texte și glosar*, București, Societatea „Tiparul".

1902, *Megleno-românii, studiu etnografico-filologic*, 2 tomes, București, Academia română.

STAHL Paul-Henri, 1991, „Les Balkans" in *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie, Paris, PUF, pp. 106 - 107.*

WEIGAND Gustav, 1892, *Vlacho-Meglen, eine ethnographisch-philologische Untersuchung*, Leipzig, Johann Ambrorius Barth.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Alexandru Tzigara - Samurcaș: le personnage fondateur

Créé en 1990, le Musée du Paysan relance les métamorphoses d'un espace qui, avec l'apparition de la Roumanie moderne, module – à travers des insuccès, des cassures et des recommencements – son profil de Musée national: depuis la collection hétérogène d'antiquités du général Mavros (1864) jusqu'au musée actuel consacré à une personne – elle-même soumise à de sévères métamorphoses (cf. I. Nicolau , 1995, pp. 411 - 423). Avec le hiatus brutal imposé par la mise en place du Musée d'histoire du Parti Communiste (1951 - 1989) et la dispersion des anciennes collections dans d'autres institutions.

Pour cette destinée polymorphe et aventureuse, la direction d'Alexandru Tzigara–Samurcaș représente l'intervalle de stabilité – qui a duré plus de quarante ans (1906 - 1951) – nécessaire à une cristallisation décisive. Sa compétence d'historien d'art et de conservateur de musée, l'obstination passionnée et parfois violente avec laquelle il a poursuivi son projet parviennent à réaliser un musée où l'art populaire constitue le vocabulaire essentiel pour l'expression d'un „art national" (cf. I. Popescu, 1995, pp. 394 - 409).

Nous allons évoquer ce personnage d'envergure de la vie publique et culturelle roumaine[1] à travers quelques extraits de ses textes, publiés le long des années pour la défense de „son" musée. Nous allons évoquer l'historien de l'art („L'art populaire roumain", 1925), l'éducateur du goût artistique („Arta publică", 1906), le conservateur de musée et le théoricien de l'art national („Muzeul nostru național", 1906; „Rostul noului muzeu" et „Tragedia muzeului de artă națională", 1930)[2].

A. M.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

L'art du peuple roumain

Le monumental minuscule

L'ingénu constructeur roumain a compris les grands principes du gothique, que Villard de Honnecourt, venu de Normandie, a semés au XIII-e siècle en terre roumaine. Sans l'imiter servilement et en employant d'autres matériaux et des proportions autres que celles de l'original, l'artiste paysan roumain a pourtant bien saisi l'esprit des grandes cathédrales. Il s'est pénétré de l'idée, des principes de ce style étranger, dont il ignorait et la patrie éloignée et l'époque lointaine de son éclosion autant que les principes constructifs. Et pourtant, par intuition, plus qu'à force de connaissances, il a réussi à nous donner, dans un autre matériel et dans des proportions minuscules, un chef-d'œuvre qui peut se comparer à celui du maître français.

N'ayant ni les moyens ni les possibilités de se procurer la pierre, le paysan roumain s'est contenté d'abattre dans sa forêt quelques vieux chênes, dont il a découpé ces immenses poutres superposées en trois ou quatre couches, qui remplacent les milliers de blocs de la cathédrale. Dans ces proportions réduites, le principe gothique est pourtant bien respecté: une nef, voûtée en ogive, forme l'intérieur de ce minuscule temple. C'est à l'extérieur surtout que paraissent les caractéristiques de ce style ogival, dont la ligne élancée est un des signes distinctifs. Suivant ce principe, la petite chapelle roumaine se cache sous un toit immense qui se perd en une crête aussi fière et nette que celle de ses sœurs aînées. Et de ce toit rehaussé surgit, pareil à la plus hardie des flèches, le clocheton simplement couvert de copeaux de bois. Voilà comment le paysan roumain a senti et redonné les aspirations et les belles proportions du vrai gothique. Son mérite est d'autant plus grand que les modèles qu'il avait devant soi n'étaient pas toujours des plus purs. Il a su par exemple éviter le modèle des grosses tours qui ornent les nombreuses églises du gothique saxon de la Transilvanie. Sans se laisser intimider par le carac-

Église en bois de Poienile Izei (Maramureş), photo: D.Dinescu

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

tère imposant de ces monuments de pierre, s'efforcant de surpasser les bastions des châteaux-forts qui entourent les églises saxonnes, il ne s'est pas éloigné du modèle initial et, avec un sentiment admirable des proportions, il a su harmoniser, par exemple, la tourelle de sa patite chapelle au milieu ambiant. Il l'a élevée autant seulement qu'il le faut pour fièrement dominer les humbles hameaux d'alentour et les monticules arrondis qui ferment l'horizon. Mais jamais il n'est allé trop haut, pour avoir l'air de concourir à la majesté de la nature environnante. Fluette et mince, admirablement encadrée par le voisinage des peupliers balancés par le vent, la chapelle en bois doré par le temps, élevée sur la crête de la colline, repose solidement sur sa base de grosses poutres et paraît bien à l'abri sous son grand toit, qui la protège contre les neiges hivernales et le soleil ardent de l'été. La tourelle, comme une flèche élancée vers le ciel, attire l'attention sur ce bijou architectural, dont tous les éléments s'harmonisent si bien. Notre architecte, bûcheron et constructeur en même temps, a réussi à réaliser ce petit chef-d'œuvre, unique en son genre, rien que par le sentiment inné de l'harmonie, soutenu par l'art de tant de générations, dont il a hérité ces nobles qualités.

Voilà où réside la caractéristique de l'art paysan. Il a servi de premier échelon à l'architecture des princes moldaves. En voulant imiter les hardies ogives taillées dans le bois et les tourelles si minces, les architectes moldaves ont refait dans la pierre, en les adaptant au nouveau matériel, les pendentifs que le paysan avait déjà employés dans la construction en bois. L'art paysan a ainsi inspiré l'architecture des classes dominantes. L'exemple n'est pas unique.

Doué d'un sens artistique nullement unilatéral, le paysan roumain a su tirer profit de tous les styles étrangers, introduits dans le pays soit par la fantaisie des princes, soit par les colonies étrangères. En harmonisant tous ces emprunts, il nous a donné des créations propres qui forment le domaine de notre art national. De la combinaison des éléments byzantins et de ceux du gothique dérive le type des églises roumaines qui, en se pliant aux exigences du culte et des aspirations de la population, prennent une forme indépendante et individuelle, que l'on peut présenter comme création proprement roumaine.

Simultanément à la formation du style local par l'absorption des éléments étrangers, il se passe, inversement, par l'infiltration du sentiment de la population locale, le désagrégement des styles des monuments importés.

Il est à supposer que Villard de Honnecourt, par exemple, en venant dans ce pays aussi éloigné de sa patrie, ne s'y soit fait accompagner que par quelques maîtres constructeurs seulement. Pour achever de si importants et si longs travaux, il aura bien dû faire appel à l'aide de la population locale. Les paysans roumains employés dans ce but, malgré leur bonne intention d'exécuter le plus fidèlement possible les plans qu'on leur imposait, n'auront pu s'empêcher d'imprimer, a leur insu même, leur façon propre d'interprétation. Et c'est ainsi que pendant que les monuments gothiques perdaient successivement leur caractère, en prenant de plus en plus l'aspect d'un art provincial, l'art roumain, au contraire, s'appropriait des techniques nouvelles et des éléments décoratifs nouveaux, qu'il appliquait aux monuments locaux. Le style byzantin s'est accommodé aux ogives et aux ornements gothiques, en donnant l'église moldavo-valaque qui surprend par la nouveauté de l'harmonieuse combinaison.

Dans le domaine de la peinture, le même phénomène se répète: le type rigide du code de Panselinos est habilement transformé par les *zugraves* de notre pays, et nous arrivons à une évolution de la peinture d'église qui reste inconnue dans le pays même de son origine.

En s'inspirant des peintures des tympans des basiliques romanes et des cathédrales gothiques, nos peintres couvrent les petites églises, de la Bucovine surtout, de fresques sur toute la surface extérieure. C'est une bible illustrée à l'usage de ceux qui ne savent pas lire, mais s'instruisent par l'image.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Dans les petites chapelles paysannes on retrouve les plus grandes libertés vis-à-vis du code du mont Athos. Grâce donc toujours à l'art du peuple nous avons une évolution indépendante de la peinture religieuse chez nous.

Les exemples de pareilles assimilations artistiques ne sont point isolés et nous prouvent la force dominante du sentiment esthétique du paysan roumain.

L'art populaire anonyme réussit à pénétrer dans tous les domaines et à dominer, en les simplifiant, les techniques savantes du gothique et de la peinture athonite entre autres.

C'est la victoire de la force vive d'une manifestation d'art modeste, mais avec des racines intenses dans la masse du peuple, qui lutte, avec succès, contre les grands styles, qu'une minorité seule comprend et peut exécuter dans sa forme originale. Les importations étrangères étaient fatalement condamnées à n'avoir pas une vie plus longue que celle prescrite par le besoin qui présidait à leur introduction dans des régions aussi éloignées. C'est pourquoi après ce beau développement de l'architecture gothique, mis au service de la propagande latine en Orient, nous voyons combien terne a été l'écho de l'art de la Renaissance, une fois que les luttes religieuses eurent disparu dans ces contrées, restées figées dans les splendeurs du passé ogival. Le grand art d'importation disparaît; seules les petites chapelles en bois des villages roumains conservent les germes gothiques qui continuent à vivre, sous un nouvel aspect.

Inspiré de cet art populaire, est né le grand art des classes dominantes concrété par les églises et les palais de nos princes, dont nous pouvons nous enorgueillir. Ces monuments ont un cachet imposant et personnel, qui au premier abord semble écraser l'art populaire. Au fond ces deux arts ne se font nullement concurrence, menant une vie parallèle. Tandis que l'art populaire, anonyme et indépendant, n'a point interrompu le fil de son existence, l'art des classes dominantes, au contraire, présente des interruptions, correspondant aux époques où se relâche l'influence de ses auteurs.

Un costume „princier"

Ne résistant pas à la destruction, les produits textiles ne parviennent guère à un âge avancé, et il nous est difficile de documenter leur filiation. Les figurines de l'époque néolithique dont les ornements ne sont pas des tatouages, comme nous l'avons vu plus haut, donnent les premières indications du costume.

Malgré cette absence de documentation, l'ancienneté du costume roumain n'est pas moins prouvée par l'art défini sous lequel il se présente et qui ne peut être que le résultat de l'élaboration d'une suite de sècles.

Les tapis, les tissus et le costume de la paysanne roumaine sont certainement les produits les plus beaux de tout notre art populaire. Les ressemblances qu'on peut établir entre ces derniers et les produits scandinaves servent à établir une première étape de l'âge de notre art populaire; ces traits communs entre la Scandinavie et notre pays ne peuvent trouver une autre explication que par la cohabitation de jadis des gens du Nord avec ceux du Sud dans les régions de la Russie méridionale et du Danube. La chemise, richement brodée, de la femme scandinave et roumaine peut s'indentifier avec la *tunica* ou vêtement sacerdotal des coptes chrétiens, ce qui prouve encore son origine antique.

Quant au costume du paysan roumain, avec son bonnet de fourrure, nous possédons un document indiscutable dans la chronique hongroise; il nous représente les montagnards roumains en lutte avec le roi Charles-Robert de Hongrie.

Des Barbares sculptés sur les métopes du monument d'Adam-Klissi[3], on ne peut tirer que des conclusions partielles, à cause de la grade diversité des types représentés. Les prisonniers ne peuvent certainement pas être des Daces, car ils ne ressemblent guère à ceux de la colonne trajane, mais des Bastarnes ou autres descendants des Goths, appartenant, d'après leur costumes variès, à différentes tribus. Ceux des métopes sont caractérisés par des culottes serrées et à plis nombreux, telles que nous les retrouvons chez

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

nos pâtres. Mais, en dehors du costume, ils sont encore caractérisés par la coiffure, resserrée en nœud sur l'un des côtés. Cette particularité, commune chez les tribus des Goths, se retrouve aussi chez nos habitants de la montagne, en Bucovine et en Transilvanie.

Ces coïncidences, qui ne peuvent être fortuites, méritaient d'être signalées ici, quoique ne pouvant être aussi largement interprétées qu'elles le mériteraient.

Pour l'époque du moyen âge, nous manquons de documents et ce n'est qu'au XVII-e siècle qu'apparaît un album qui se trouve en plusieurs exemplaires. Au siècle dernier des artistes français, tels que Bouquet, Raffet et autres, nous ont donné de belles reproductions du costume roumain. À l'Exposition on voit six aquarelles de Preziosi, de 1869, qui donnent une idée de la variété et de la beauté du costume paysan à cette époque.

Mais, bien plus que son ancienneté, c'est le côté artistique du costume roumain qui nous intéresse. A ce point de vue, le costume de la femme roumaine est incomparablement supérieur au costume, bien caractéristique dans son genre, du paysan saxon et surtout à celui de la paysanne hongroise. Les différences entre ces costumes sont fondamentales. La paysanne roumaine ne connaît qu'un seul habit pour les jours de travail et les jours fériés, tandis que le costume national saxon est tellement compliqué qu'on ne peut s'en affubler que dans les occasions festivales ou pour se rendre à l'église.

Le costume roumain, par contre, composé d'une simple chemise tombant jusqu'aux chevilles et d'un ou deux tabliers retenus par une ceinture sur les hanches, sert pour le travail des champs aussi bien que pour la danse du dimanche, avec la seule différence que l'on réserve les costumes neufs pour des occasions rares, tandis que ceux plus usés servent au travail journalier.

Le costume roumain a donc un caractère purement paysan, tandis que le costume saxon garde l'aspect de costume d'apparat, ne se distinguant que fort peu du costume des grandes villes. Et tandis que le costume roumain, malgré sa simplicité apparente, présente d'inouïes richesses d'ornementation, le costume saxon, au contraire, est composé de nombreuses pièces superposées et de tabliers en soie, de voiles brodés qui le rendent plus riche en apparance, mais bien plus pauvre au point de vue strictement artistique. Et même les ceintures en métaux précieux et en verroteries ou en perles fines, ainsi que les agrafes pectorales, ne réussissent pas à surpasser par leur richesse la simplicité imposante du costume roumain. Celui-ci ne peut trouver d'égal que dans les draperies classiques du Parthénon.

De même que le costume grec, il s'impose par la plasticité qu'il imprime au corps qu'il habille. Pour bien juger l'effet du costume roumain, il faut avoir vu la femme roumaine habillée de son costume si simple qui lui permet la liberté de la marche, en faisant ressortir les mouvements rythmiques et libres du corps. En y ajoutant le voile transparent dont elle entoure sa tête et que le mouvement fait flotter derrière elle, on a l'impression des *nikés* antiques fendant l'air et dont les draperies collantes ne font qu'accentuer la plasticité du corps. Et l'image, souvent rencontrée dans les montagnes roumaines, de la paysanne en marche, portant sur sa tête le sac de farine, le boisseau ou le vase rempli d'eau, nous rappelle les cariatides.

Les variétés de ces costumes, suivant les régions, ou mieux encore selon les vallées, sont beaucoup trop nombreuses pour pouvoir être mentionnées ici. Même dans des départements voisins, comme ceux du nord de l'Oltenie, les costumes féminins sont différents, surtout en ce qui concerne les tabliers «catrintze», qui remplacent la jupe. Dans le district de Mehedinți, par exemple, on se sert d'une seule pièce fortement plissée, qui fait le tour du corps en lui laissant cependant la plus grande liberté de mouvements. La bande d'étoffe longue d'environ trois mètres, qui sert de tabier-jupe, est ornée, dans le bas, de fortes broderies en fil d'argent sur fond noir ou rouge. Dans le département avoisinant du nord, dans le district de Gorj, la jupe unico-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Jeune paysanne de Munții Apuseni.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

lore que nous venons de voir est remplacée par un tablier plissé «vâlnic» qui se distingue par les splendides dessins multicolores du tissu dans lequel le rouge, le bleu et le jaune forment la base de la coloration. Tout autre est le costume du département de Vâlcea, vers l'est. La bande plissée des deux autres districts est remplacée par deux tabliers libres «sortz ou fota», généralement d'un tissu bleu foncé, brodé de dessins en blanc. Et c'est ainsi que pour chaque contrée, on peut distinguer des différences de détails, sans que le caractère général du costume soit altéré.

Le modèle de la chemise est constant; il n'y a que les manches qui varient: larges et ouvertes dans certaines contrées, elles sont au contraire bien plus longues, mais serrés au poignent dans d'autres; parfois on en rencontre, en Moldavie, d'une logueur de près de deux mètres, qui sont enroulées autour du bras. De même que la *tunica* copte, la chemise roumaine se distingue par des épaulettes «altitze» fortement ornées de broderies en soie de différentes couleurs, soutenues souvent par des bandes unicolores au fil tiré. Le reste de la manche est orné par des dessins moins compacts qui descendent le long de la manche jusqu'au poignet. C'est l'ornement appelé «rîuri» ou ruisseau. Les mêmes bandes se retrouvent des deux côtés de la poitrine, en accentuant ainsi la ligne verticale du corps. Autour du cou, un petit col orné, tandis que le dos de la chemise est toujours sans ornements. Les ceintures formées de bandes larges d'environ quinze centimètres et longues de près de trois mètres, tissées aux couleurs de l'ornementation de la chemise et du tablier, font plusieurs fois le tour des hanches.

Les principales déviations de ce costume se trouvent dans le Banat, où les tabliers «opreg» sont réduits à une bande large d'environ vingt à quarante centimètres, fortement rehaussée de broderies en fil d'or et d'argent, le reste du tablier étant composé de franges perpendiculaires libres. C'est certainement la forme la plus réduite du costume roumain; la dorure et les couleurs voyantes des franges tâchent de compenser cette simplicité de forme. Dans cette même région, au lieu du voile du costume de la vieille Roumanie, on porte des bonnets en soie «conciuri», qu'on peut comparer aux plus beaux tissus coptes. D'autres fois ces coiffures sont remplacées par des tissus rigides en fil métallique ou même par des bonnets composés de rangées de monnaie d'argent. Cette recherche particulière de l'ornement métallique est due certainement au voisinage de la Serbie et de l'Orient musulman de la Bosnie.

Un autre îlot, où le costume s'écarte du principe général, c'est le district de Sibiu, dont le costume roumain a été fortement influencé par celui des Saxons, plus nombreux dans cette région. Les beaux tabliers et les chemises richement colorés sont remplacés ici par des tabliers tout noirs et des chemises à manches bouffantes, marquées par de simples filets de broderies également noires.

La Bukovine et la Bessarabie conservent intact le type fondamental du costume traditionnel: les chemises sont moins richement brodées, et les tabliers sont de beaucoup plus simples et d'une seule pièce.

La coiffe de la femme mariée est la «marama», ou voile diaphane, dont elle enroule sa tête, les deux bouts flottant librement. Dans certaines régions de la Transilvanie, on rencontre des coiffures amples, formées de tissus blancs légèrement brodés. Ces coiffures savantes sont remplacées, dans certains districts de la Valachie, par la toque couverte de la «marama», prenant ainsi l'aspect d'un diadème voilé.

Ce n'est d'ailleurs pas le seul détail indiquant que le costume paysan ait été aussi celui de nos princesses d'antan. Les discrets fils d'or des broderies anciennes, remplacés de nos jours par les paillettes trop voyantes, trahissent aussi une tradition de cour. Des fresques d'églises prouvent que sous leurs costumes de brocart, nos princesses – telle Roxandre de l'exposition – portaient des chemises pareilles à celles de la paysanne. Voilà d'où le costume roumain détient cette majesté antique, et pourquoi sa simplicité classique s'accommode tout aussi bein aux travaux en plein soleil qu'à l'éclat des réceptions au palais royal de Roumanie.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

L'écorce des murs

Le nom roumain «scoartze», c'est-à-dire écorce, indique que ce n'est pas comme tapis sur le plancher, mais comme draperie, que ces tissus servent à orner les plus modestes habitations roumaines. Ce sont les pièces les plus démonstratives de l'art de la paysanne. La technique de nos tapis est pareille à celle des Gobelins. Les métiers employés encore aujourd'hui sont des plus simples et semblables à ceux que l'on rencontre sur les dessins des vases antiques. Néanmoins, de vrais chefs-d'œuvre sont produits dans ces conditions primitives de travail. Le charme de ces tapis consiste non seulement dans la variété de leurs modèles, mais surtout dans leur coloration, d'une rare beauté. Les tons chauds et saturés doivent leur intensité aux substances végétales que la paysanne roumaine prépare elle-même pour teindre ses laines. Les recettes de cet art du teinturier primitif, se servant d'herbes et de certaines feuilles d'arbres, se perdent malheuresement; elles sont remplacées par les produits bien plus commodes de l'aniline, qui vulgarisent la beauté de nos produits anciens.

Salle du Musée d'Art national

Il est à regretter que les types caractéristiques des différentes régions se perdent aussi, et les albums récemment publiés n'ont fait qu'accroître la confusion des modèles, auparavant très spécifiques pour chaque contrée.

Les tapis d'Oltenie, sous l'influence de ceux d'au-delà du Danube et des tapis orientaux de Transilvanie, se présentent avec des bordures régulières et de plusieurs rangées, qui encadrent un champ central parsemé de fleurs et de feuilles stylisées, que parfois interrompent des oiseaux ou des animaux de forme primitive.

Les tapis de Bessarabie présentent par contre un fond uni noir ou vert, couvert par des dessins de grandes fleurs fortement stylisées qui, le plus souvent, ne sont pas limitées par des bordures. Il y en a aussi à dessins longitudinaux, imitant les sillons des champs labourés, et d'autres à fond foncé, parsemé de fleurs.

En Bukovine, les stylisations sont beaucoup plus prononcées et les dessins géométriques prédominent, de même qu'en Moldavie. Sur plusieurs tapis bukoviniens on retrouve l'arbre de la vie, avec des serpents à la base et des oiseaux sur les branches, pareils aux reliefs babyloniens. Il y a des tapis qui portent, près du bord, outre la date, le nom de la fille qui l'a tissé.

Les tapis de Bessarabie sont signés, quoique en caractères cyrilliques, de noms purement moldaves. L'un d'eux porte le nom de Basilie Bălan, et la date de 1816, près du bord. C'est la dédicace au financé, tissée par la jeune fille qui, durant de longues veillées, acheva ce beau travail, où elle mit toute la poésie de son âme.

Quoique ne remontant pas à plus d'un siècle, nos tapis reproduisent des modèles bien plus anciens. Les oiseaux et les figures humaines qui reparaissent en Oltenie, sont les seuls restes du zoomorphisme et de l'anthropomorphisme dans notre décoration, qui, dès les temps préhistoriques, a dépassé cette phase première pour s'élever à l'abstraction du style géométral.

Ce caractère distinctif de notre art est fortement compromis de nos jours par l'introduction, dans tous les domaines, de motifs complétement étrangers à notre tradition.

L'art populaire en général est menacé de disparaître, malgré les efforts des sociétés ayant le

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

noble but de répandre l'art en encourageant le travail artistique de la paysanne roumaine. Tous ces efforts ne pourront faire subsister un art d'un caractère exclusivement personnel, comme l'est tout art paysan. Il ne suffit pas de faire reproduire, par les femmes roumaines, les tapis et autres tissus d'antan, pour faire revivre notre art. C'est un moyen de le répandre, de le populariser au-delà des frontières mêmes, mais non d'entretenir son caractère artistique. La paysanne, en travaillant sur commande, industrialise son art. Elle est préoccupée de produire le plus vite – pour mieux gagner – en répétant le même modèle sans autre souci d'art. Avec l'argent gagné, elle achète en ville les étoffes qu'elle n'a plus le temps de tisser pour elle-même. L'art populaire s'introduit en ville et il est remplacé à la campagne par les produits des fabriques, qui lui font une concurence à laquelle l'industrie domestique ne peut résiter. Les maisons de nos Bucarestois regorgent de tapis bessarabiens et les dames de la haute société, aux fêtes de bienfaisance, exhibent le costume national, tandis que la paysanne remplace ses tissus harmonieux d'autrefois par des cretonnes voyantes importées de l'étranger. La grande industrie tue le travail individuel et artistique. L'art roumain, aussi bien que toutes les autres industries domestiques, ne saurait résister à cette fin fatale, conséquence de la loi du progrès.

L'art du peuple roumain étant encore vivant dans bien des régions et soutenu par une si belle et si vieille tradition, sera parmi les derniers survivants de cet âge d'or, où l'art n'était pas le produit du luxe, mais l'expression d'une harmonie de la vie. Le paysan créait jadis son art pour soi et les siens, sans esprit d'autre gain que la joie de vivre conformément à ses aspirations de beauté éternelle.

Notre devoir envers cet art populaire est d'en sauver les plus beaux vestiges. C'est la tâche que doit remplir le Musée d'Art national de Bucarest, dont les collections serviront de base à la renaissance du grand art roumain de l'avenir, qui sera le même pour toutes les classes sociales.

Notre mission officielle est soutenue par l'intérêt réel que les Souverains du pays ainsi que Leurs Héritiers accordent à notre art populaire. Une partie des tapis exposés appartiennent aux riches collections royales et princières.

Sous de tels auspices, le sort de notre art semble pouvoir résister à la concurrence du mauvais goût envahissant.

Le but des expositions organisées au-delà des frontières était de faire voir, aussi sous cet aspect, l'âme du peuple roumain, si peu connu à l'étranger.

Il ne nous revient pas de chanter les louanges de notre art; aussi nous sommes-nous contenté d'en donner un simple aperçu, soutenu par quelques documents établissant son origine autochtone et sa vétusté incontestées.

Les riches broderies et les splendides tapis parlent d'eux-mêmes. La beauté naturelle n'a pas besoin d'interprètes, pour les âmes capables de la saisir. Et le succès de cette exposition nous prouvre combien l'art du paysan est apprécié.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

L'Art public

Monsieur le Ministre,

En profitant de l'invitation personnelle reçue de la part des organisateurs du congrès et en vertu de la délégation dont vous avez bien voulu me charger, j'ai participé en tant que représentant officiel de la Roumanie au II-e Congrès de l'Art public qui s'est tenu à Liège cette année (1905) du 15 au 21 septembre. À cette occasion, j'ai l'honneur de vous présenter, pour l'instant, ce rapport introductif où je me limiterai à exposer les idées principales du congrès, en soulignant en même temps les enseignements et les profits qu'on pourrait tirer du mouvement artistique occidental. Je me réserve le droit de compléter le présent travail par des études approfondies sur les problèmes spéciaux plus importants qu'on a débattus lors du dernier congrès et sur les mesures visant l'amélioration que nous devons adopter nous aussi.

Il est temps, je crois, d'accorder une attention accrue aux manifestations artistiques, destinées en général à exercer une influence considérable sur l'évolution du peuple. Après une indifférence si coupable à cet égard, nous devons enfin reconsidérer le rôle social de l'art et devenir conscients que de ses productions dépendent largement le progrès industriel et donc la prospérité de tout pays. Loin d'être considéré comme un luxe, bon seulement pour ceux qui n'ont pas d'occupation plus sérieuse, l'art est, au contraire, regardé aujourd'hui comme l'un des éléments essentiels du développement de toute industrie. Et à juste titre, car un peu partout dans le monde on commence de nouveau à juger et à apprécier les produits non seulement en fonction de leur utilité et de leur solidité, mais aussi d'après leur aspect plus ou moins artistique. À ces exigences doivent se conformer aujourd'hui tant les produits du travail manuel que ceux du travail industriel, à commencer par les petits objets d'utilité quotidienne jusqu'aux constructions de pierre ou de fer les plus monumentales. Cependant, l'art n'a pas seulement des résultats matériels; son pouvoir moralisateur est aussi très grand. L'art seul, par exemple, est à même de procurer la satisfaction spirituelle chez les plus modestes travailleurs et de nourrir leur amour pour le travail. Car tout métier devient intéressant et attrayant dès que ses produits ont un aspect artistique. C'est par cette contribution de l'art que se distinguent les œuvres de valeur, conçues avec talent et réalisées avec adresse, des œuvres inférieures appartenant à des auteurs moins doués. Si l'art est l'expression de l'intelligence que chaque travailleur met dans son œuvre, l'appréciation de celle-ci procure la satisfaction spirituelle de son auteur qui voit que ses mérites sont reconnus. Ainsi nourrit-on le stimulant le plus fort d'une production abondante et de valeur. Et l'on sait que, du point de vue

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

économique, tout travail fait avec plaisir et intérêt est non seulement plus productif, mais aussi plus moralisateur. Au moment où les travailleurs, d'esclaves de leur métier, comme ils le sont aujourd'hui, deviendront des producteurs libres et attachés à leur spécialité, se sera produite la plus spectaculaire transformation sociale. Par conséquent, faisons en sorte que l'art marque de son empreinte toute manifestation, toute branche de l'activité des classes sociales. Toutefois, pour créer un courant favorable à cette évolution, il faudra que tout le monde soit d'abord convaincu de l'importance de l'art: les hommes pratiques, les calculateurs, doivent se rendre compte des avantages matériaux susceptibles de résulter d'une production à caractère artistique alors que les idéalistes doivent apprécier son côté moralisateur.

En attendant que de tels desiderata deviennent chez nous aussi des vérités connues de tout le monde, il faut créer un mouvement visant à protéger l'art et à le diffuser le plus largement possible. À coup sûr, la mise en œuvre d'une telle réforme ne sera pas facile. Car il est nécessaire, avant tout, de jeter les bases solides de l'éducation artistique générale. Celle-ci ne devra pas se limiter seulement à l'enseignement qui, de manière encore incomplète et rudimentaire, est dispensé dans les peu nombreuses écoles spéciales d'art que nous avons, mais doit commencer dès l'école élémentaire et continuer jusqu'à l'Université. Il y a aura peut-être des gens qui s'opposeront à une généralisation de l'éducation artistique, sous prétexte qu'il ne serait pas utile d'aspirer à former un peuple d'artistes. On peut facilement écarter une telle crainte tendancieuse, en invoquant la vieille constatation que tous ceux qui savent lire et écrire ne sont pas devenus des gens de lettres. De la même façon, il n'y a qu'un petit nombre de gens effectivement doués qui deviendront des artistes au sens supérieur du mot. Et plus le nombre de ceux qui auront une culture artistique sera grand, plus la sélection sera sévère et ne permettra pas aux médiocrités de s'affirmer. Par conséquent, une éducation artistique doit partir des mêmes résultats que l'éducation littéraire. Celle-ci restera d'ailleurs incomplète aussi longtemps qu'elle ne sera pas associée à l'éducation artistique. Il faut donner à chacun la possibilité de comprendre une œuvre d'art tout comme il lit les productions littéraires, et ainsi, à côté d'autres avantages matériels, nous lui aurons ouvert des horizons nouveaux, en enrichissant et en embellissant sa vie intellectuelle. À la base de la culture artistique se trouve l'éducation de l'œil; ses rudiments sont la connaissance du dessin qui est l'aphabet de l'art.

Une fois arrivés à la conviction que dans la vie moderne il est tout aussi nécessaire de pouvoir dessiner que d'écrire, nous devrions ne pas retarder l'application des réformes, pour ne pas rester, dans ce domaine aussi, trop en retard par rapport à nos voisins immédiats.

Je pense que c'est le moment propice pour entamer un mouvement destiné à vulgariser l'art et à développer l'éducation artistique. Il paraît que le public est enclin à s'intéresser à l'évolution de l'art.

L'une des preuves en sont les expositions de peinture et de sculpture qui se succèdent sans cesse depuis quelques années, parfois avec un succès matériel évident. Cette manifestation artistique étant cependant isolée, elle ne pourra avoir chez nous la même influence que les expositions dans d'autres pays, où elles ne sont qu'un moyen parmi d'autres d'éduquer les masses du point de vue artistique. Par contre, chez nous l'influence des expositions – aussi longtemps qu'elles ne seront pas soutenues par d'autres moyens éducatifs – est parfois même néfaste, au lieu d'être favorable. Car, dans une exposition, il se produit incontestablement une influence réciproque entre les artistes et le public. Celui-ci, étant dans sa majorité – comme c'est le cas chez nous – totalement dépourvu d'expérience quant à la valeur des œuvres exposées, sera non seulement le pire guide, mais pervertira aussi le bon goût lorsque, par exemple, pour de tout autres raisons que celles esthétiques, décrétera comme bonnes les créations médiocres.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Par ailleurs, à la baisse évidente de la valeur des productions des dernières années on constate dans quelle mesure même les bons artistes se laissent influencer par le goût peu exigeant des acheteurs. Des productions faciles, sans qualités, trouvent aisément des amateurs, au détriment des œuvres vraiment méritoires. Il est normal que dans ce cas les artistes ne s'intéressent plus à ces dernières et que le niveau de l'art baisse continuellement.

La même influence réciproque et la même dépendance entre l'acheteur et le producteur se retrouve dans le domaine des industries artistiques. Tant qu'il nous manque une industrie autochtone, nous sommes tributaires à l'étranger, qui sans avoir à affronter de concurrence, inonde notre pays de produits inférieurs qualitativement. Le manque de culture esthétique du public – dont l'influence en tant que facteur principal est déjà prouvée – est par conséquent le mal fondamental qui empêche le développement artistique de notre pays. Même s'il apparaissait, comme ce fut le cas, des productions de valeur soit appartenant à un artiste de grand talent, soit comme résultat d'une époque prospère et de mesures extraordinaires propices à l'art, elles seront pourtant éphémères et resteront isolées. Car de telles œuvres singulières, incomprises des foules, n'auront aucune influence sur les masses et ne seront pas capables de jeter les bases d'une éducation artistique permanente.

*

Après avoir constaté l'existence du mal, peut-on espérer le corriger?

L'expérience d'autres États nous amène à répondre affirmativement. Car les mêmes phénomènes se sont produits ailleurs aussi. Et si on a réagi avec énergie, on s'est complètement débarrassé du mal. Ainsi, par exemple, en Grande-Bretagne on avait constaté, au début du siècle passé, une apathie générale et le déclin du goût public. L'effet de cet état se répercutait sensiblement sur la production et donc sur les revenus du pays. La chambre de commerce, préoccupée, nomme en 1835 une commission qui fasse une enquête sur la situation économique et qui montre „les moyens pratiques de cultiver le goût des arts dans les classes industrielles et dans le peuple". Le constat le plus important de cette enquête a été: „le manque de dessinateurs anglais". Toute l'industrie était, à cause de cela, tributaire à la France, à la Bavière et à la Prusse, d'où l'on importait des modèles inférieurs. Ainsi peut-on expliquer aussi la diminution du nombre de débouchés pour les manufactures anglaises qui étaient concurrencées dans leur pays précisément par les produits „made in Germany". Pour remédier à cette situation, la commission réclame „la création immédiate de l'école normale de dessin de Sommerset-House et du Musée South-Kensington", le premier musée industriel du monde. Par suite de ces mesures et pour conférer aux réformes entamées une action plus uniforme, on créa au Ministère du Commerce le „Département de l'art pratique". Celui-ci eut comme objectif spécial de veiller à ce que „l'enseignement général de l'art soit considéré comme l'une des branches de l'éducation nationale dans toutes les classes de la société, en vue de corriger le goût tant des producteurs que des consommateurs". C'est au même département qu'incombait la responsabilité de créer des musées qui exposent des exemplaires choisis parmi les œuvres de tous les siècles et de tous les peuples. Les effets de cette réforme furent surprenantes. En 1855, lors de l'Exposition de Paris, on a pu constater avec étonnement les progrès enregistrés après la mise en œuvre de ces mesures. La Grande-Bretagne avait repris sa place parmi les pays industriels et artistiques.

Je ne présenterai pas les détails de cette réforme ni les moyens pratiques d'amélioration qui ont été appliqués à cette occasion et qui aujourd'hui sont beaucoup plus perfectionnés. Je me contenterai de constater que la situation de la Grande-Bretagne au début du XIX-e siècle est semblable à notre situation actuelle. Car chez nous aussi, et à juste titre, tout le monde s'accorde pour dire que nous n'avons pas de mouvement artistique et nous déplorons le manque de goût qui règne partout. Nous sommes humiliés par l'invasion des produits fabriqués dans des pays étrangers qui, étant donné l'absence de

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

toute concurrence autochtone, nous envoient de petites marchandises d'un goût douteux. Enfin, nous nous étonnons de l'insuccès des écoles professionnelles et du manque d'intérêt des jeunes pour les différents métiers. Si nous y regardions de plus près, nous verrions que l'inexistence d'un enseignement artistique élémentaire constitue chez nous aussi la cause de cette situation. Aussi longtemps que nous n'aurons pas un tel enseignement, nous bâtirons sur le sable. Toute autre mesure qui ne se réclamera pas de ce principe, si appropriée qu'elle soit pour le moment, n'aura que des résultats éphémères. De même que nous nous sommes finalment aperçus que, pour avoir les meilleurs soldats, il faut commencer par habituer les enfants, dès les premières années d'école, à pratiquer des exercices corporels; de même nous devrons comprendre que pour avoir des artistes et des artisans adroits, il est nécessaire de leur dispenser une éducation artistique à partir de l'école élémentaire. Et à coup sûr ceux qui se consacreront plus volontiers à un métier ce seront les jeunes en qui, par un apprentissage intelligent du dessin et du modelage, se seront éveillées le plaisir et l'amour pour ces occupations.

Profitons donc de l'exemple et de l'expérience des autres, pour entamer cette réforme si nécessaire. La démarche le mieux organisée et la plus efficace en ce sens a été entreprise récemment par *L'œuvre de l'art public* de Belgique, soutenue par les congrès qui lui ont suivi. Le fondateur de cette œuvre est le peintre Eugène Broerman de Bruxelles. C'est à lui qu'on doit également l'organisation des congrès dont il est l'âme, en remplissant la fonction de rapporteur et de secrétaire général. Afin d'affirmer la raison et l'importance sociale de l'art, *L'œuvre de l'art public* s'est assuré la collaboration tant des artistes que du public et des autorités en vue de réaliser le programme suivant:

1) Créer une émulation entre les artistes, en leur montrant le moyen pratique de s'inspirer des intérêts généraux;

2) Présenter sous une forme artistique tout ce qui a trait à la vie publique contemporaine;

3) Redonner à l'art sa mission sociale d'autrefois, en l'appliquant aux idées modernes dans tous les domaines publics.

Comme suite logique de ces principes généraux, l'Association a cherché à trouver les solutions pratiques pour qu'on puisse se débarrasser de la laideur, tant du point de vue législatif et social que des applications techniques. Par conséquent, on a demandé aux pouvoirs publics d'intervenir officiellement en matière d'art et non seulement pour la protéger, mais également pour prendre des mesures préventives et de suppression des obstacles qui gêneraient son libre développement. Ainsi, on a mis en place tout un système de défense des intérêts de l'art dans le domaine public, mais non afin de régler la production artistique à laquelle on a laissé toute la liberté de se développer.

Le but principal en était de libérer l'art de sous le joug de l'imitation et du rabâchage des motifs désuètes qui empêchaient tout progrès. *L'œuvre de l'art public* est la première ligue à caractère international qui a déclaré la guerre totale à la laideur et au mauvais goût, afin de propager le culture du beau dans tous les domaines publics.

Ces principes fondamentaux ont guidé aussi les Congrès de l'art public dont le premier s'est tenu à Bruxelles en 1898, le second à Paris en 1900 et le troisième à Liège en septembre dernier.

Les travaux du dernier congrès ont été particulièrement fructueux. Il a eu pour objet „la réalisation du progrès moral, économique et social, par l'intermédiaire de l'école, de l'académie et des écoles d'art, des musées et des expositions, du théâtre, par l'aspect et la gestion du domaine public". Suivant ces moyens particuliers qui contribuent à la réalisation du même but, les travaux ont été divisés en cinq sections. Dans chacune on a présenté des rapports très importants qui ont été débattus dans plusieurs réunions. Chaque section a formulé ensuite les desiderata qui ont été discutés dans les séances plénières de toutes les sections. Il m'est impossible de résumer ici les cinq volumes de rapports présentés et les débats qui ont suivi. J'ai été in-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

téressé notamment par les travaux des trois premières sections où l'on a débattu des problèmes relatifs à l'éducation du sentiment artistique par les écoles, les musées et les expositions.

Pendant les travaux du congrès, bien qu'il eût un caractère international, on a envisagé de trouver une solution au grand problème qui consiste à „nationaliser" l'art ou, mieux, l'individualiser. Car, par l'introduction du principe national dans l'art, il ne faut pas comprendre que chaque nation doit s'isoler, s'enfermer dans ses frontières conventionnelles et ignorer à dessein les grands courants artistiques du temps. Un nationalisme bien compris doit préserver les artistes contre les conventions banales et les clichés internationaux, tout en s'efforçant d'enrichir le domaine général de l'art par l'utilisation des ressources particulières de chaque pays. Ce n'est que par cet échange réciproque que progresseront tant l'art autochtone de chaque peuple que le domaine artistique universel.

En se fondant sur ces principes, les décisions du congrès ne sont nullement exclusives, mais d'une utilité générale. Je me propose de revenir en détail sur les questions qui pourraient s'appliquer directement à notre enseignement, en laissant de côté les desiderata du congrès, qui ne peuvent être introduits que dans les pays ayant une tradition artistique plus ancienne que la nôtre. J'indiquerai, en premier lieu, les plus nouvelles méthodes pour enseigner le dessin à l'école primaire. Par voie de conséquence, suivront les mesures à adopter dans les écoles normales où sont formés les futurs propagateurs de l'art dans l'école élémentaire. Dans ces présentations détaillées, j'utiliserai non seulement les débats du congrès, mais aussi les résultats pratiques de l'École normale de Bruxelles que j'ai visitée à cette occasion, ainsi que les résultats d'autres institutions similiaires de l'étranger dont j'observe depuis longtemps l'organisation. Je vais ensuite donner des relations sur les musées et les expositions d'art.

*

On a clôturé les séances du Congrès de l'art public de Liège au terme fixé dans le programme, sans que les nombreux débats et l'échange de vues entre les différents membres pussent trouver leur fin. Faute de temps, on n'a pas pu étudier certains points des rapports présentés ni de nombreuses propositions. En attendant le congrès futur, pour que la série des travaux ne soit pas totalement interrompue et que les personnes concernées puissent être au courant des résultats obtenus par l'application des décisions adoptées, on n'a pas mentionné la proposition de créer un Institut permanent et international et une revue qui serve ses intérêts. La nécessité des ces institutions était surtout ressentie et désirée par les pays éloignés des grands centres où le domaine de l'art public progresse continuellement. Afin de soutenir cette opinion, j'ai été élu comme délégué des représentants officiels des États autres que la Belgique et la France. En cette qualité, j'ai souligné dans la séance de clôture la nécessité et les avantages de la création de l'Institut et de la revue internationale d'art public. La proposition a été adoptée à l'unanimité et reconnue officiellement par le Ministre représentant du gouvernement belge qui présidait la réunion. À cette occasion, j'ai été élu comme membre permanent de l'Institut dont le siège sera à Bruxelles.

J'espère, monsieur le Ministre, qu'appréciant l'importance de cet institut international, vous voudrez bien accorder une subvention annuelle pour son entretien. Je vous prie aussi de disposer que nos institutions principales de culture soient abonnées à la Revue de l'art public qui paraîtra à partir de l'année prochaine. Elle nous informera des réformes et des progrès réalisés par d'autres peuples dans le vaste domaine de l'art public et nous servira de guide dans le mouvement qui, je l'espère, apparaîtra bientôt chez nous aussi. Il serait également souhaitable que le nombre le plus grand possible de travaux du congrès soit acquis par les bibliothèques de notre pays. On pourra y trouver les derniers résultats de la pédagogie artistique. Je me propose d'y revenir bientôt.

En vous remerciant pour la responsabilité dont vous m'avez chargé, je vous prie d'agréer, monsieur le Ministre, l'assurance de ma considération distinguée.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Notre Musée National

À l'occasion de l'Exposition[4], tous nos instituts font le bilan de leurs activités au cours des dernières années, en s'attachant à mettre en valeur leurs meilleurs résultats et le stade de développement qu'ils ont atteint. Certains d'entre eux pourront sans doute servir d'exemple pour nos voisins qui – ne l'oublions pas – y viendront poussés non seulement par la curiosité mais aussi par le désir secret de jauger nos forces. Heureusement, nous pourrons être bien fiers de certains de nos instituts universitaires et écoles supérieures qui, se conformant aux besoins et aux exigences toujours plus grands de notre époque, peuvent s'enorgueillir de tenir le pas avec les instituts similaires de l'Occident, riches d'une tradition beaucoup plus ancienne.

Malheureusement, c'est justement l'institution qui témoigne du degré de culture et civilisation atteint par un peuple non seulement au moment actuel mais aussi dans le passé qui ne pourra se présenter avec l'allure qui devrait être la sienne. C'est que, au milieu des transformations générales et d'un progrès indéniable, seul notre Musée National semble avoir été oublié, voire persécuté par le destin et les gens. Après quarante-deux années d'existence, il se présente presque dans le même état que celui de sa fondation, à cette différence près que si rien de bon n'a été fait, on s'est arrangé pour faire oublier nombre des dispositions excellentes établies par les fondateurs. Car si l'on avait respecté le règlement en vertu duquel il a été fondé, il est sûr que le Musée National ne se présenterait pas dans un état à tel point lamentable. Or, tel qu'il se présente en cette années des fêtes, il ne peut que servir d'exemple, triste mais authentique, de notre incurie, car nous n'avons pas su au moins respecter sinon faire prospérer ce que nous a légué la génération enthousiaste de 1864.

Tout à fait conscients du discrédit que cela jette sur notre communauté, nous nous efforçons de nous dégager de cette responsabilité qui nous pèse, en l'attribuant à la seule institution. Or, il nous faut souligner qu'elle incombe en tout premier lieux aux titulaires du Ministère des Cultes et de l'Instruction Publique, chargé de coordoner et protéger notre culture nationale. Quant à la Direction du Musée National, elle peut, au contraire, être fière d'avoir su, en dépit des critiques dont elle fut la cible, sauvegarder son existence. Presque inexistant en tant qu'institution culturelle, le personnel de la direction du Musée a pourtant réussi à maintenir sa position dans le budget de l'État. Bien que, sourtout ces dernières années, on lui ait imposé les retranchements budgétaires les plus humiliants, en la privant presque totalement des possibilités d'enrichir ou entretenir les collections, la direction, vigilante, est restée à son poste. Les campagnes les plus acharnées, souvent soutenues

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

par les ministres mêmes, ont été menées contre l'état d'incurie du Musée, mais la Direction a réussi à en sortir indemne. Ce n'est que grâce à elle que cette pauvre institution, à tel point défavorisée, s'est maintenue elle aussi!

Mes affirmations, que d'aucuns pourraient suspecter de parti pris, sont pleinement confirmées au point de vue officiel, par le rapport que le Ministre des Cultes a adressé au Roi en 1903: «le Musée et la pinacothèque végètent dans des locaux impossibles et presque totalement dépourvus de tout moyen d'épanouissement», écrivait le Ministre, qui n'avait sans doute pas intérêt à présenter l'état des lieux dans une lumière encore plus sombre.

Comme toute mesure d'amélioration, on peut seulement constater que la même année – année de crise et de retranchements budgétaires –, le salaire du Directeur augmente de 183 à 430 lei. Depuis lors, il est tenu de «donner un cours d'archéologie et antiquités à la Faculté des Lettres». Pour des raisons d'économie et en ignorant l'avis de la Faculté, ce cours avait été supprimé du budget de l'Université mais transféré dans celui du Musée. Cette année-là, à la même rubrique budgétaire, on spécifie une réduction de plus de la moitié des ressources matérielles pour les frais courants et l'acquisition de nouveaux matériels. Telle est la situation reflétée par les budgets nationaux, mais l'on se garde bien de faire connaître aussi les raisons qui ont fait pratiquer de telles réductions à la seule institution de ce genre du pays. Le Musée est ainsi privé de toute possibilité d'enrichir ses collections. Dans ces conditions, soutenir que ce n'est pas la faute aux ministres de la Culture – sans exception aucune – si l'institution végète, c'est un peu fort!

À la coulpe des autorités s'ajoutent l'indolence et le manque d'intérêt du public, qui s'est résigné depuis longtemps à ne plus déranger par ses visites le deuil officiellement imposé à notre Musée. Le mépris du public est d'ailleurs tout à fait motivé. Ceux qui n'ont jamais visité le Musée peuvent en juger d'après la description d'une salle, digne de rester consignée dans les annales de l'histoire de notre culture nationale.

Devant la porte: une vitrine où l'on a mis des anneaux, des bracelets et des boucles d'oreilles relevant de notre histoire, aux côtés d'un crucifix en ivoire; un étui banal de nos jours, sans la moindre particularité et sans aucune explication; une reproduction du trésor du Vittersfelde; une pendule en métal; tout cela sans la moindre présentation. Tout en haut, sur la vitrine, le buste en bronze du roi Ferdinand, création parisienne d'un artiste hongrois.

Sur le mur à droite: une horrible copie d'après un tableau de Gendron; le portrait du Roi, aux traits faits de lettres microscopiques; à côté, une armoire contenant «des armes et des déités des tribus sauvages de l'Amérique du Sud», parmi lesquelles on remarquera sans faute une «massue de quelarcho, de la tribu Tobas», ou un «éventail de plumes de perroquet» ou des «idoles de Chine et de Batavia» et bien d'autres curiosités assorties d'étiquettes détaillées. Sur le mur, en dessus de l'armoire: les fresques de Curtea de Argeș. Une autre armoire, à «costumes nationaux et vêtements boyards», contient des exemplaires ordinaires, dépourvus de tout intérêt. Une longue inscription attire l'attention sur l'objet le plus important de cette armoire: «Corde ayant servi à la mise en terre de la dépouille de Cuza». Sur l'armoire, des vases chinois; surs le mur: de tableaux datant des débuts de la Renaissance en Allemagne: un prétendu Zeitblon, Cranach etc.

Au milieu du mur latéral: le carton de Kaulbach, représentant les persécutions des chrétiens sous Néron; en dessus, une icône du Monastère de Vieroș. À côté, la collection d'instruments musicaux provenant de tout le pays, confiée au Musée par M. Burada; chaises épiscopales, dont une provenant du Monastère de Probota; icônes – anciennes et nouvelles. Au fond de la salle, l'iconostase de l'église Cotroceni, contre lequel s'appuie le couvercle en bois peint de la momie égyptienne exposée à côté; d'autres icônes et meubles de culte; statues en bois représentant des saints catholiques; entre les fenêtres: armoire à armes, vases et autres objets résultant des fouilles faites en Do-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

broudja et en Olténie; au-dessus, les bustes de I. C. Brăteanu, V. Alecsandri et autres; broderies modernes en soie; copies d'après différents monuments du pays; la reproduction d'une mosaïque de Torcello, bustes antiques; portes d'église etc.

Le milieu de la salle est occupé par une reproduction du monument d'Adam Klissi; sur le plancher, un énorme carré en plâtre où se perdent quelques morceaux minuscules d'une inscription du Trophée.

Il serait bien difficile de trouver un bric-à-brac et un mélange plus monstrueux, où les siècles d'avant et d'après Jésus-Christ et les peuples de toute la Terre se côtoient dans une joyeuse promiscuité. Et je vous rappelle qu'il s'agit bien d'une des salles du Musée National *Roumain*. J'ajoute également que pour que la liste ne soit pas trop longue, j'ai omis à bon escient une grande partie des menus objets qui, tout comme les objets massifs, distraient l'oeil du visiteur. Il est difficile d'imaginer une autre salle pareille, arrangée avec un art consommé pour étourdir et non pas pour instruire. On ne pouvait comprendre plus mal la vocation d'un Musée National!

C'est peut-être aussi l'avis de la Direction du Musée. Mais elle conserve et entretient avec un soin égal à lui-même, et cela depuis 20 ans, les collections du musée dans leur état actuel, justement pour démontrer qu'elle n'y peut rien! Elle attend toujours, mais en vain, que quelque Ministre des Cultes vienne se convaincre *de visu* de la nécessité d'améliorer le sort du Musée. Je suppose que c'est dans ce sens que vont aussi les rapports annuels que la Direction ne manque pas d'envoyer par voie hiérarchique alors que les ministres s'arrangent pour les faire oublier.

La situation actuelle va sans doute perdurer aussi longtemps que personne ne se décidera de prendre des mesures radicales. Car il faut être bien naïf pour croire que les résultats auraient pu être meilleurs même dans les salles actuelles et avec les objets déjà existants. Les visionnaires malades d'une telle utopie prétendent, par exemple, qu'en ordonnant les collections de manière systématique et intelligente on aurait pu en faire le miroir vivant de notre passé. On aurait écrit ainsi, à l'aide des monuments, l'histoire la plus éloquente des peuples ayant vécu sur la terre de notre patrie, ou qui n'ont fait qu'y passer. Dans leur enthousiasme juvénile, ces visionnaires prétendent également qu'elle aurait même été plus instructive que toute autre, car accessible même à ceux qui ne savent pas lire. Car il est indéniable qu'un objet, aussi insignifiant qu'il paraisse, nous fait revivre le temps auquel il appartient et nous parle des gens qui l'on créé de manière plus éloquente que toute histoire écrite.

Quels beaux et imposants chapitres d'une histoire démonstrative ne pourrait-on créer à la place du chaos actuel! persistent à croire ces utopistes.

Par exemple, en remontant jusqu'aux époques les plus reculées, à commencer par les découvertes de Cucuteni, on pourrait refaire les étapes successives traversées par les habitants de ces contrées. Car on y a trouvé, en strates superposées, des objets du paléolithique et du néolithique. C'est toujours là que l'on a découvert des objets relevant de l'âge d'airain et de la poterie qui va depuis les essais les plus rudimentaires jusqu'à la représentations des figures humaines, appelées «papades». Donc, en regroupant autour des vestiges de Cucuteni d'autres objets, mis au jour à Petrești, Patruzeci de Cruci, Zimnicea, Predeal ou Mănești – de la Munténie et les splendides exemplaires en bronze du centre artisanal préhistorique d'Ispanlac – en Transilvanie, on aurait pu écrire une belle page de la préhistoire de la Roumanie. Les pièces provenant de France, donnée par G. de Mortillet, et celles du Danemark, de la donation Mansfeld Büllner, auraient pu servir comme terme de comparaison. Mais, en ignorant ces suggestions qui lui semblent aller trop loin, la direction du Musée, fidèle à ses projets, a préféré mettre les pièces de Cucuteni tout près de quelques galvanoplasties modernes. Sans doute le contraste n'en est que plus frappant. Le Trésor de Turnu Măgurele, formé d'une splendide

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

série de monnaies annulaires, se perd dans un boîte accrochée au chambranle d'une porte.

Que n'aurait-on pu faire, ajoutent les mêmes idéalistes, pour mettre en valeur les vestiges des colonies grecques de la Dobroudja ou témoignant de la domination romaine en Dacie. Ils iraient jusqu'à recommander une sélection sévère parmi les nombreuses pièces qui ne font actuellement qu'encombrer les couloirs du Musée. Mais la Direction, sans doute convaincue que ce n'est que la quantité qui compte, a amoncelé pêle-mêle, sans même se soucier d'en préciser la provenance, un bric-à-brac réunissant pierres funéraires, statues, bornes milliaires romaines, sculptures et inscriptions grecques, inscriptions cunéiformes et hiéroglyphes. Mais les rayons d'une salle sont occupés par des marbres représentant des empereurs romains, qui se ressemblent à s'y méprendre justement parce qu'ils sont issus de la main du même faussaire ordinaire. Sans les présenter comme des faux, on les expose sans doute dans le souci de prévenir le grand public, qui ne s'y connaît guère. On ne saurait nier que c'est un excellent moyen pour lui faire éviter les contrefaçons que l'on vend chaque année à Constanța, en essayant de les faire passer pour des pièces authentiques. Il est absolument nécessaire de les présenter comme des faux sous risque que les visiteurs ne croient que la Direction elle-même les considère authentiques. Il va de soi qu'en exposant les faux on ne peut plus mettre en évidence les objets authentiques provenant de cette époque, bien qu'ils méritent une attention plus grande. De l'Olténie jusqu'en Dobroudja, la terre roumaine a révélé maints vestiges romains, peuple qui a longtemps occupé ce territoire, en y dressant des remparts et toutes sortes de constructions. Or, la sélection faite à tort et à travers et l'exposition déficitaire ne nous offrent pas une image correcte de cette époque reculée.

Également, de nombreuses monnaies grecques, romaines et byzantines trouvées à différents endroits du pays sont conservées dans le coffre-fort de la chancellerie, sans doute parce qu'on les considère trop nombreuses. Cela fait que justement la section gréco-romaine et byzantine, qui aurait pu être l'une des plus intéressantes et complètes, soit absente. Or, il faudrait bien qu l'on en appelle aussi au témoignage des monuments pour faire valoir la prépondérance de l'élément romain, dont nous sommes tellement fiers.

D'ailleurs, la Direction elle-même semble convaincue, au moins en théorie, de la nécessité de créer une section gréco-roumaine. Dans une note datée juin 1905, nous lisons dans ce sens: «Le Musée se propose, entre autres, de rassembler et ordonner le peu (??!) de vestiges de l'antiquité gréco-romaine se trouvant en Dobrudja, notamment dans le département de Constanța. Cela permettra aux spécialistes de notre pays et d'ailleurs, aux professeurs et aux étudiants, tout comme au grand public, de les étudier à loisir et de tout près». Mais la pratique démontre qu'il est loin de la coupe aux lèvres.

L'invasion des peuples barbares, qui constitue un troisième volet important de notre histoire, est magnifiquement représentée par la «Couveuse aux poussins d'or»[5]. Mais ce trésor inestimable est lui aussi mal servi par le cadre moderne où la Direction s'est vue obligée de le mettre, car il est entouré d'armes turques et des dessins de Satmary représentant des costumes paysans! Les reproductions de Vattersfelde, qui perdent tout leur effet, exposées comme elles sont dans la salle décrite précédemment, n'auraient pas constitué une toile de fond plus inspirée? Et pourquoi n'y exposerait-on aussi les vestiges mis à jour par le professeur Iorgulescu, lors des fouilles qu'il a dirigées à Istria tout près de l'endroit où l'on a trouvé la «Couveuse»?

Mais pourquoi rechercher des critères scientifiques là où seul le bon plaisir semble décider du sort et de l'emplacement des pièces?

Quant à l'époque médiévale et moderne, celle des princes bien de chez nous, on aurait pu la faire revivre dans toute sa splendeur en exposant dans une conception unitaire les fresques, les vêtements et objets liturgiques, les icônes et d'autres magnifiques vestiges recueillis dans nos monastères. Une telle section aurait dû

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

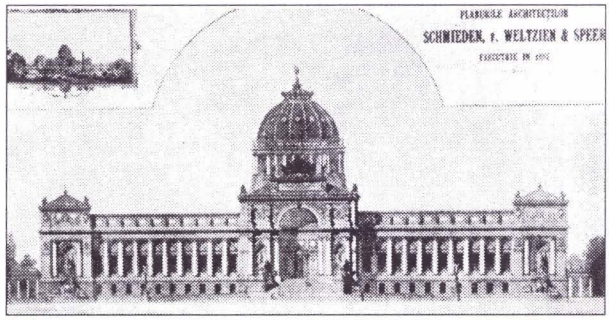
faire l'orgueil de notre Musée National et constituer l'argument le plus fort pour illustrer le degré de culture atteint par le peuple roumain. Mais elle ne fait que vivoter, comme le reste du Musée. Depuis des décennies, aucune pièce ne s'est ajoutée à celles rassemblées par décret, suite à la sécularisation des monastères. Et chaque jour on vend, notamment à des étrangers, toutes sortes d'objets liturgiques pris dans nos monastères.

Lors de l'exposition générale, on fera, ne fût-ce que partiellement, le bilan des grandes absences de notre Musée National. Car des domaines tout entiers de l'art roumain, tels que la céramique et la poterie artisanales, ne sont représentés par le moindre objet.

***

D'aucuns, parmi les plus intéressés, prétendent que la triste situation dans laquelle se présente actuellement le Musée National s'explique en tout premier lieu par l'absence d'un local adéquat. Mais on ne nous dit jamais qui devrait s'en charger. Car l'idée de doter la Capitale d'un local digne d'abriter les collections du Musée National préoccupe depuis longtemps nos hommes d'État. À preuve, les crédits importants alloués dans ce but à l'époque des vaches grasses. Rien que pendant la période 1884-1891, on a voté des crédits extraordinaires, couverts par des émissions de rente amortissable, pour la construction du Musée National, de la Bibliothèque Centrale, de l'Académie, de la Pinacothèque et de la Glytothèque de Bucarest, en valeur de 8000224,134 lei. Pourtant, en dehors de l'Académie, aucun de ces bâtiments n'a été construit. Le plus souvent, les crédits étaient jetés aux oubliettes. Tout cela parce que, bien sûr, il était plus facile de demander au Parlement de voter une somme que de s'occuper par la suite des travaux proprement dits et sourtout de l'organisation d'une telle institution. Vu que les crédits n'étaient pas utilisés comme prévu, ils étaient annulés mais après avoir été entamés, en en prélevant des sommes pour les dépenses qui souvent n'avaient rien à voir avec leurs vraies destinations [...].

Pour ne pas être accusé de parti pris, je dois quand même dire que finalement rien ne se perd: toute cette histoire nous a valu, au moins à l'étranger, la réputation d'avoir un splendide Musée National. Les plans de ce musée imaginaire sont reproduits, comme modèles, même dans les revues de spécialités et les traités d'architecture publiés en Allemagne! [...].



Le premier projet (non réalisé) du Musée de Bucarest

En 1887, la revue «Deutsche Bauzeitung» annoçait que l'architecte Schmieden et ses collaborateurs, v. Weltzien et Speer, avaient parachevé les projets, au sujet desquels on donne quelques informations. Bientôt, des boîtes énormes contenant les projets, dont certaines parties en grandeur nature, arrivent au Ministère des Cultes et de l'Instruction Publique. Hélas, entre temps, on avait changé de ministre. Après maints atermoiements, on finit quand même par payer les projets mais la construction proprement dite est enterrée. Car on ne sait rien d'une campagne dans ce sens.

Le secrétaire perpétuel de l'Académie Roumaine et ancien titulaire du Ministère des Cultes et de l'Instruction Publique, le père de l'idée de cette institution grandiose, s'attache, contre vents et marées, à faire réaliser au moins l'idée de 1885. En trouvant l'appui nécessaire auprès du nouveau ministre des Cultes, M. Th. Rosetti réusit, grâce à son énergie inlassable, à doter l'Académie Roumaine de son édifice

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

actuel, en ne dépensant qu'un tiers des crédits alloués.

Mais toujours pas un mot sur le Musée; même les projets des architectes allemands sont égarés ou détruits par une main inconnue. Le fait est que personne n'en sait plus rien au Ministère.

Ces derniers temps, on a repris l'idée de faire élaborer des projets pour l'édifice du Musée, mais les résultats n'ont pas été meilleurs.

En 1982, la Direction du Musée présente au Ministère les projets de M. le Professeur Georg Niemann, de Vienne. Un peu plus tard, Dr. Mortz Dreger, toujours de Vienne, est directement chargé par le chef du Musée d'élaborer d'autres projets et l'on promet même que les travaux vont démarrer sous peu. En attendant que les projets soient approuvés par le Ministère, les savants autrichiens nous ont fourni une aide précieuse lors des fouilles d'Adam Klissi, au sujet desquelles ils on fait paraître un ouvrage imposant, traduit par la suite en roumain. On ne sait strictement rien sur le sort des projets en question. Ce qui est sûr, c'est que le dernier des architectes leurrés par l'idée de ce projet n'a réussi à obtenir du ministère qu'une partie de la somme exigée pour sa peine.

La Direction du Musée, infatigable, aura sans doute présenté aussi d'autres projets, mais je n'en sais rien. Ce qui me paraît évident, c'est qu'il semble écrit que le Musée n'ait pas son propre édifice. C'est pourquoi je ne reviendrai pas sur ce que j'ai dit à ce propos il y a quelques années. Sans doute mes propositions étaient-elles trop modestes – et donc réalisables – aux yeux des autorités, qui voient tout en grand mais ne parviennent pas à faire aboutir leurs projets. Pour ma part, je crois toujours qu'un seul bâtiment à plusieurs ailes, ayant une allure conforme aux canons de l'architecture traditionnelle roumaine, est la meilleure solution pour l'édifice qui devrait abriter le Musée National.

En ce moment surtout, quand dans le budget de la Maison des Arts on prévoit la création de nouveaux musées, il est nécessaire de faire valoir l'idée lancée en 1885, de réunir sous le même toit toutes les institutions artistiques. Toute dispersion serait un inconvénient, car notre héritage artistique n'est pas assez riche pour doter tous les quartiers de la Capitale d'un musée, loin s'en faut. En échange, par une union de toutes les forces, on pourrait créer une institution à même de représenter aussi bien la tradition culturelle que la création artistique roumaines. Ainsi, au lieu d'avoir plusieurs musées, pinacothèques et glyptothèques, on aurait plusieurs sections d'un seul et même Musée National. Et si jamais une section devient assez importante pour justifier un nouveau statut, on pourra toujours en faire un institut à part. Malheureusement, au moins à court et moyen terme, nous ne sommes guère menacés par un tel danger. Mais il est grand temps de définir un projet ample et équilibré auquel tous les ministres, quelle que soit leur couleur politique, puissent apporter leur pierre. De toute évidence, pendant quarante ans, on a gaspillé trop de fonds et eu trop d'expériences tristes pour accepter la situation actuelle.

Pourtant, ne soyons pas trop pressés, car il semble que les autorités compétentes s'en occupent. Une preuve quant au zèle de la Direction à ce sujet nous est fournie par la publication «Monitorul oficial», livraison du 28 avril 1906, p. 794. Il s'agit d'un communiqué de l'Académie Roumaine sur une conférence du Directeur du Musée, qui s'achève par «un appel *chaleureux* aux autorités compétentes de faire construire un édifice pour le Musée, où seront conservées aussi les sculptures des monuments de Adam-Klissi».

C'est là une belle initivative, courageuse, voire unique en son genre, qui mérite d'être signalée. N'empêche que j'ai mes réserves quant au sculptures de Adam-Klissi, celle de Trajan ou de tout autre empereur, qui ont leur place bien désignée en Dobroudja. Celles que l'on a fait transporter à grands frais à Bucarest doivent être retournées. Car ceux qui veulent vraiment étudier les monuments de Adam-Klissi ne peuvent se contenter d'une visite au Musée National. Ils doivent nécessairement connaître sur place les vestiges que le temps n'a heureusement pas pu

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

disloquer. C'est bien ce qu'ont fait Furtwängler, Cichorius est bien d'autres savants qui se sont occupés de nos monuments romains. Il faudrait donc organiser un Musée sur les lieux mêmes. Car il serait absurde de vouloir transporter à Bucarest toute une cité de plus de 10 hectares. Outre le Musée de Bucarest, nous devons nous proposer de fonder des Musées locaux dans différents centres du pays. Dans ce sens, un beau début a été réalisé à Târgu-Jiu, où se trouve un musée départamental particulièrement intéressant, fondé par quelques personnalités pleines d'initiative. La préfecture de Constanța a demandé elle aussi par le Rapport 40 171 du I^er^ juillet 1905 la permission de fonder un mussée dans le chef-lieu du département. Mais la Direction du Musée s'y est opposée avec toute son autorité, en répondant que «l'idée est non seulement difficile à réaliser mais même *contraire* au but (sic!) poursuivi par la création du Musée National dans la Capitale. Pour ma part, je crois que plus y aura des musées départamentaux, plus on sauvera des objets qui, de toute façon, ne sont pas exposés dans la Musée de Bucarest.

***

Le désintérêt de l'administration supérieure ne se manifeste pas seulement en ce qui concerne le local; il en est de même quant à l'administration interne de l'institution. Le mode d'administration du Musée est sans doute particulier et il mérite d'être connu à l'occasion de ces manifestations culturelles.

Comme partout dans mon exposé, je ne me réfère qu'aux vingt dernières années et cela pour deux raisons: premièrement, pour la période plus ancienne, je ne possède pas de données officielles; deuxièmement, vu qu'au cours des deux dernières décennies la direction du Musée s'est trouvée entre les mêmes mains, on peut mieux suivre l'esprit de continuité.

En principe, le Musée devrait être administré conformément au décret princier de du 25 nov. 1864, qui n'a jamais été annulé ou modifié; en réalité, aucun des principes y inclus n'est plus respecté. Chose bien étrange si l'on pense au fait que le Directeur actuel du Musée, en tant que membre du Parlament en différentes sessions, a eu l'occasion de présenter maints projets de loi et des rapports tout à fait incompatibles avec sa spécialité en tant que professeur ou Directeur, sans toutefois élaborer un nouveau règlement du Musée. Les titulaires du Ministère des Cultes et de l'Instruction Publique y sont sans doute pour quelque chose.

Il était donc naturel que, pour pouvoir réaliser les grandes transformations qu'elle a sans doute en vue, la Direction commence par se dégager des entraves d'un règlement désuet.

Par exemple, conformément à l'Article 2, le musée est divisé en quatre sections. Or actuellement, on ne respecte vraiment que la quatrième, celle des «curiosités», qui domine partout. Pourtant, les sections mentionnées doivent avoir existé au début. Plus encore, à un moment donné on avait même constaté qu'il n'y en avait pas assez. C'est pourquoi, sur la base du Rapport du Ministre des Cultes, M. Titu Maiorescu, par le Décret rn. 2036 du 30 déc. 1875, on «approuve la création de quatre nouvelles sections dans le musée de la Capitale, comme suit: 1) la section des costumes nationaux; 2) la section des tableaux historiques; 3) la section des gemmes et des camées; 4) la section industrielle».

Le décret princier, dans un encadré très décoratif, est affiché dans une des salles du Musée. Vu qu'il n'est pas appliqué – à témoin: l'absence totale de certaines sections – le décret est devenu lui-même pièce de musée, un objet de curiosité publique, exposé à côté des fresques d'Argeș et de quelques monnaies romaines. Je remercie sincèrement la Direction du Musée pour son amabilité d'avoir mis au jour ce décret car, vu qu'il n'existe pas dans la collection officielle du Ministère, je n'aurais pu le connaître autrement.

C'est la seule modification officielle – et c'est peut-être pour cela qu'elle n'est pas respectée – du Règlement de 1864. De manière arbitraire – sans doute parce qu'il ne convenait pas à la Direction actuelle -, on a tout simplement supprimé l'art. 5 du Règlement, conformément auquel «la Direction du Musée d'Antiquités est

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

confié à un *Comité Archéologique* (souligné dans l'original) formé de cinq personnes». Mai comment pourrait-on prétendre que, suite à la démission ou au décès des premiers membres, la Direction actuelle ait trouvé cinq personnes disposées à accepter cette charge «honorifique». D'ailleurs, on peut bien se douter qu'un tel comité aurait entravé les projets unitaires de la Direction et la bonne marche de son activité. En supprimant ce Décret bien sage mais sans doute vieilli, notre Musée devient le plus moderne du monde, car aussi bien dans les pays à traditions artistiques, tels que la France et l'Allemagne, que dans les grandes institutions américaines – comme The Metropolitan Museum of Art de New York, fondé en 1893 –, tous les musées ont un ou plusieurs comités ou conseils directeurs.

Nulle part les acquisitions ne se font sans l'approbation de ces comités, formés de spécialistes ou d'amateurs reconnus pour leur compétence. D'ailleurs, c'est ce que prévoit le Règlement de 1864, art. 17, qui ne laisse au bon plaisir du conservateur que «certaines sommes d'argent allouées au Musée par le budget, sauf les fouilles et l'enrichissement des collections, *qui sont réglementées par le Comité archéologique*». Mais de nos jours tout le budget du Musée est réglementé par les dispositions du Directeur du Musée. Je dis bien «directeur», tout en sachant que ce titre n'est pas mentionné dans le Règlement, où l'art. 13 ne fait état que d'un «conservateur ayant déposé une garantie hypothécaire d'au moins dix mille galbeni». Sans doute était-il naturel qu'en l'absence de toute disposition claire, par un simple ordre de la Direction du Musée, on fasse disparaître de telles fonctions et garanties surannées et jurant avec ces temps modernes.

Il nous faut donc reconnaître que grâce aux efforts incessants du Directeur actuel, loin du tapage des décrets officiels, l'administration la plus ancienne est devenue tellement moderne qu'elle n'a pas son pareil. De toute le texte du règlement ancien on n'a conservé que le chapitre concernant les obligations du public mais là aussi on s'est arrangé pour réduire les horaires.

Actuellement, notre Musée fait fie de toute loi et de tout règlement. Il est administré selon le bon plaisir d'une direction qui est en fait perpétuelle et décrète ce que bon lui semble. Heureusement, aucun ministre n'a touché à cette autonomie et, si l'institution perdure, ce n'est que grâce aux efforts de la Direction, autrement, un ministre aurait eu sans doute l'idée de s'en débarrasser!

***

La désaffection du public et le désintérêt des autorités seraient peut-être explicables si des institutions comme le Musée ne correspondaient plus aux nécessités actuelles. Mais vu que, au contraire, les musées sont appelés à jouer un rôle toujours plus important dans l'éducation moderne, l'incurie dont on fait preuve chez nous est un véritable crime. Car l'influence des musées, surtout sur les grandes masses, est indéniable. Les musées permettent de parachever la formation dispensée dans les écoles et les universités, car tout enseignement qui part d'objets concrets est plus persuasif et authentique que celui fondé sur la seule théorie. Dans les limites qui sont les siennes, un musée à portée locale, comme le nôtre, aurait pu jouer son rôle. Il aurait dû être en tout premier lieu l'expression même du niveau de civilisation atteint par notre peuple et un sorte de gardien des valeurs nationales. En plus de cette vocation purement nationale, par une présentation agréable et la mise en valeur des objets réellement beaux, le Musée devrait satisfaire aux exigences de l'esthétique et contribuer à la formation du bon goût. La troisième vocation du Musée aurait dû être purement théorique, en servant comme base pour les études et les recherches historiques et culturelles, en rassemblant et exposant conformément aux principes de la science le matériel existant dans le pays. Pour des raisons faciles à comprendre, Notre Musée National a failli à sa tâche, n'accomplissant aucune de ces belles vocations que nous n'avons fait qu'ébaucher. À mon avis, le programme d'action du Musée devrait se concentrer sur les points suivants:

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

1) L'étude approfondie des vestiges artistiques et historiques des territoires habités par les Roumains et l'effort de rassembler le plus d'objets possible portant sur notre passé historique et sur les activités artistiques du peuple roumain.

2) Conserver au Musée National central de Bucarest un exemplaire caractéristique de chaque espèce, exemplaires présentés selon des critères à la fois scientifiques et esthétiques et mis à la disposition de l'enseignement et des grandes masses, pour leur éducation artistique.

Les doublets ou les pièces ne présentant qu'un intérêt purement local doivent être laissés sur place, en créant le plus de Musées provinciaux possible. À leur tour, ces Musées contribueront à l'enrichissement du Musée National de Bucarest, les échanges réciproques permettant d'éveiller dans tout le pays l'intérêt pour les objets d'art. C'est grâce à de telles mesures plutôt que par des lois prohibitives que l'on parviendra à sauver les objets dont on dépouille actuellement le patrimoine national.

3) Par des conférences données dans les salles mêmes du Musée, par des projections mais surtout par des illustrations et catalogues, faire connaître dans le pays et à l'étranger les trésors de notre patrimoine national. Ce n'est qu'ainsi que le Musée pourra devenir le centre d'un véritable mouvement artistique.

Mais pour le moment et à cette occasion je propose que le Musée National ferme tout simplement ses portes afin que les visiteurs étrangers, surtout ceux des pays voisins plus petits – qui, à cet égard, se présentent mieux que nous – ne puissent voir ce véritable déshonneur national, dont nous sommes tous coupables. Que l'on efface l'enseigne de sur le local de l'Université et que l'on prête les objets vraiment importants à l'Exposition. Le public, habitué à l'inexistence, en fait, du Musée, n'y trouverait rien à redire et le personnel, dont la rétribution est assurée par le budget en cours, ne protesterait pas. Cela permettra à la Direction du Musée de prendre son temps pour élaborer les projets d'une réforme inévitable.

Le but de ces lignes est d'éveiller un courant favorable pour la réforme du Musée National, non seulement dans les cercles officiels mais aussi dans le public. Espérons que, dans la nouvelle ère qui commencera après l'Exposition, il y aura bien un ministre décidé de réparer les fautes impardonnables de ses prédécesseurs. C'est à peine alors, quand on présentera l'historique officiel et détaillé de l'institution, que l'on verra si ceux qui ont si souvent critiqué la Direction du Musée ont eu ou non raison de le faire. De toute façon, il lui faut pardonner car elle a fait ce qu'on lui a permis de faire: au lieu d'une institution qui soit le sanctuaire de la culture et de l'histoire des Roumains, elle nous présente un Musée maussade, véritable cimetière de l'art national.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

La vocation du nouveau Musée

Mes souvenirs les plus agréables sont liés à l'acquisition des objets, même quand, tout au début, je devais vaincre quelques réserves. Tel est le cas du vieux Antonie Mogoș, dont l'ancienne maison trône dans une des salles du Musée, spécialement construite dans ce but. Au cours d'une de mes pérégrinations dans le département de Gorj, je me suis arrêté devant une porte qui tenait à peine debout et, voyant les briques empilées dans la cour, j'ai vite compris qu'une nouvelle maison devait remplacer l'ancienne. Je proposai au paysan d'acheter l'ancienne maison en bois. Tout étonné et se signant comme devant l'Incroyable, le vieux Mogoș coupa court à toute discussion à ce sujet. Pour conclure l'affaire, j'ai dû revenir le lendemain, cette fois-ci accompagné par le maire et par le curé de l'église où le vieux Mogoș faisait le chantre. J'ai payé 500 lei pour la maison et à peu près autant pour la faire transporter et reconstruire à Bucarest, dans le Musée.

Cette maison est pour moi la preuve la plus incontestable du sens artistique du paysan roumain qui, avec un savoir-faire extraordinaire et un sens inné des proportions et de l'agencement des formes, a su construire en faisant oeuvre d'art. Car c'est un véritable chef-d'oeuvre. Par exemple, les piliers de sa maison se distinguent par la courbure du milieu – la bien connue *entasis* grecque. Quand je lui ai demandé pourquoi il leur avait donné cette forme, il m'a répondu: „Mais Monsieur, un homme qui porte un fardeau ploie sous le poids; il en va de même des piliers. qui s'arc-boutent en soutenant tout le poids du fronton". Il serait difficile d'imaginer une explication plus originale et ingénieuse des théories appliquées pour faire construire le Parthénon, donnée par un vieux paysan qui jamais de sa vie n'avait vu une colonne grecque. D'ailleurs, il n'avait encore jamais pris le train, jusqu'au jour où il a fait le voyage à Bucarest, avec sa maison.

L'artisan Antonie Mogoș, l'auteur de la maison de 1875

D'autres exemplaires d'art paysan, tout aussi extraordinaires, se trouvaient dans les cours et les maisons de la campagne. Le plus difficile était de les faire trans-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

porter, car le petit coupé avec lequel je parcourais les villages ne faisait pas l'affaire. Plus les villages étaient isolés, plus ils regorgeaient d'objets dignes de figurer dans le Musée mais je n'avais pas encore la camionnette dont nous sommes dotés aujourd'hui et quand on l'a eue, les objets n'existaient plus!

La révolte paysanne de 1907 a rendu encore plus difficile la collecte et c'est sans doute ce qui explique aussi l'apathie des préfets, à qui j'avais demandé de me faire signaler les monuments et les objets d'art de leurs départements respectifs. La méfiance et les réticences des paysans à l'égard des autorités n'ont fait qu'augmenter au moment où les organisateurs de toutes sortes d'expositions ont „oublié" de leur restituer les objets empruntés à titre temporaire. La publication «Voința națională», dans son numéro du 28 juin 1907, fustige „la négligence et le discrédit" dont j'avais fait état dans la revue «Viața românească» de décembre 1907. J'ai personnellement enregistré des plaintes quant aux objets empruntés par Alpar, officiellement chargé de notre Exposition à Paris, en 1900. C'est toujours à de tels procédés que se réfère l'artiste Edward Grant, après notre Exposition à Paris de 1897, dans un article de «L'indépendance roumaine» du 25 fév/9 mars 1898, en regrettant „que l'on n'ait au mois mis à l'abri, dans un petit musée, tous ces objets si habilement réunis". Mais ce fut encore pire en 1906, quand se sont „égarés" tant d'objets rassemblés à Filaret, bien que le Musée, encore embryonnaire, en eût demandé la réservation, voire l'achat.

La maison de Mogoș au Musée d'Art National

Grâce aux dons – action où se côtoient princes et humbles paysans – , aux objets de l'Exposition et aux acquisitions de la direction, dont la pièce capitale est sans doute la Maison de Mogoș, le Musée s'improvisait peu à peu dans les salles mentionnées. On ne parlait point d'une inauguration officielle et pourtant elle se fit, à l'improviste. Le 17/30 avril 1907, rien que six mois après la signature des documents stipulant sa fondation, le Musée étaient visité – et l'on peut dire inauguré – par la reine Élisabeth, qui écrivait dans le Livre d'or: „Que de l'art de nos ancêtres naisse l'art de notre avenir." Son Altesse était accompagnée par la princesse Marie, par le prince Ferdinand et par les hôtes de la Cour royale, le grand duc de Mecklenburg, Johann Albrecht et Élisabeth, qui m'avait reçu à Braunschweig, en sept. 1906. Par cette visite royale, le Musée fut ouvert sans les formalités officielles qui sont de mise en de telles circonstances. Après la visite de la Reine, le Musée a également été visité par M. Spiru Haret, le titulaire de l'époque du Ministère des Cultes et de l'Instruction Publique, dont dépendait notre institution. Vers sa fin, cette visite fut troublée par l'intervention de l'administrateur de l'église qui, pour atténuer la satisfaction avouée par le ministre, s'exclama de sa voix de chantre: „On ne peut pas comparer avec le Louvre!" À quoi j'ai répondu que la comparaison était on ne peut pas plus déplacée, car „Le Louvre n'a pas ce que nous avons ici et nous ne prétendons pas concurrencer le fameux musée de Paris"; et j'ai refermé dans son nez le registre où venait de signer le ministre.

Ces visites confirmaient l'existence de la nouvelle institution. À ma joie se mêlait le regret d'avoir perdu tant de temps à cause des difficultés qu'il a fallu surmonter, retard qui nous a fait rater nombre d'objets qui auraient pu entrer dans nos collections. Mais, sans trop pleurer sur le lait versé, j'ai regardé l'avenir avec confiance.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

La tragédie du Musée d'Art National

Dans l'œuvre de consolidation de la Roumanie devenue Royaume, l'art devrait jouer un rôle important. Hélas! les sacrifices matériels que l'on fait pour le promouvoir ne sont pas encore à la hauteur.

De toutes nos institutions de culture, les Musées apparaissent comme des laissés pour compte, bien que leur influence bienfaisante soit encore plus importante que celle de la littérature ou du théatre.

Car le musée est à la fois un temple et une école.

Un temple où l'on garde à tout jamais ce qu'un peuple a de plus précieux, notamment la tradition nationale sous ses formes les plus éloquentes.

Le musée est aussi une école: une des plus hautes et des plus simples à la fois. Celui qui entre dans un musée n'a besoin d'aucune formation spéciale; il lui suffit de tenir les yeux bien ouverts pour assister à une leçon magnifique. Si le musée captive les visiteurs, c'est parce qu'il leur offre la réalité même et non pas une interprétation faite par les professeurs et leurs livres. Les objets exposés ont leur propre langage et, en fonction de la culture et de la sensibilité du visiteur, évoque les images les plus diverses. Mais même chez les plus indolents et incultes ils excitent la curiosité, éveillent le désir de s'instruire et par là sèment le ferment le plus vigoureux de la promotion de la science.

En tant que la plus haute expression de la culture d'une nation, les musées jouent également un rôle important au point de vue spirituel. Car, heureusement, les peuples ne vivent pas seulement de biens matériels mais aussi de biens spirituels. La vie de tous les jours n'est authentique que dans la mesure où elle reflète quelque chose de la beauté de la nature et du beau exprimé par l'art, dont les musées sont les dépositaires. Par sa force fascinante, l'art nous fait mieux affronter les douleurs et les souffrances et apaise les instincts de révolte des masses. Le musée, conservateur de l'art, est donc, aux côtés de l'église et de l'école, un des facteurs les plus importants dans l'éducation et l'élévation spirituelle des masses.

Le musée a des effets beaucoup plus forts que le théâtre et une influence plus rapide que les livres. Car la théorie la plus intéressante, exposée dans un livre, il faut la lire et l'on ne parvient pas à bien saisir l'ensemble avant la dernière page. Or dans un musée, on peut présenter une vue d'ensemble de la civilisation d'un peuple ou d'une époque dans un espace réduit et un laps de temps limité, d'une manière beaucoup plus rapide, vivace et plastique que les traités qui s'en occupent.

En réunissant les productions artistiques, par lesquelles les élus du beau s'élèvent au-dessus du niveau commun, les musées sont un ferment pour l'élèvation spirituelle de l'humanité. En même temps, ils nous permettent de nous abreuver aux sources mêmes de la vigueur créatrice, en éveillant en nous le désir d'être à la hauteur de nos grands devanciers, consacrés dans les collections publiques.

Ils sont aussi un des moyens les plus importants pour nourrir l'amour de la patrie. Car tout musée à caractère national se propose de définir par les objets réunis et présentés la spécificité artistique d'un peuple. Par exemple, pour mettre en évidence ce qui est propre aux Roumains, il faut que des créations aussi nombreux que possible de l'art national, provenant de toutes les époques et de toutes les zones soient réunies

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

pour faciliter une étude comparée. Définir la spécificité de l'art roumain, c'est assurer son développement futur en concordance avec ce fil ténu mais tellement précieux qu'est la tradition, la charpente même de la personnalité d'une race. Plus les rapports entre le présent et le passé sont serrés et durables, plus la conscience nationale d'un peuple est vigoureuse et inébranlable en affermissant la foi dans ses propres forces.

Mais en plus du sentiment national, les musées peuvent servir à promouvoir la fraternité entre les peuples. Dans toute ville du monde, même dans un pays dans lequel nous voyons un ennemi, si, en entrant dans un musée, nous sommes sensibles à la beauté des objets exposés, nous oublions tout le reste: car l'objet commence à nous parler dans la langue universelle de l'art et il nous devient familier, nous faisant oublier les querelles qui nous séparent des auteurs des œuvres exposées. Voilà donc comment les musées contribuent non seulement à la formation spirituelle d'un peuple mais aussi au rapprochement entre les nations.

Après avoir présenté en grandes lignes le rôle des musées en général et des musées nationaux en spécial, voyons quelle sont nos réalisations dans ce domaine.

Pour l'instant, nous allons nous limiter au musée d'art national „Carol I", de la Capitale d'une Roumanie qui a enfin retrouvé ses vraies frontières, Bucarest.

L'existence d'un musée national qui reflète l'état artistique et culturel du peuple roumain s'impose avec encore plus de force aujourd'hui, quand les Roumains vivent enfin dans un seul et même pays. Car c'est dans un tel musée que l'on peut mettre le mieux en évidence l'ancienneté et l'homogénéité du sentiment artistique qui anime notre peuple, la richesse de l'héritage artistique et culturel et son indissoluble unité ethnique.

Officiellement, la Roumanie possède un tel Musée; mais en fait, des événements imprévus ont entravé son développement, l'empêchant d'occuper la place qui devait être la sienne parmi les institutions culturelles du pays.

L'histoire de notre Musée National revêt l'aspect d'une tragédie, car les époques d'épanouissement et de gloire alternent avec les périodes de terrible abandon.

Sa fondation est liée à l'Exposition Nationale présentée dans le Parc „Carol" en 1906 et à la campagne en faveur des musées entamée par mon article de „Viața românească" en juin 1906[6].

Après la révolte de 1907, qui avait révéle de la manière la plus brutale que „seule l'instruction ne satisfait et surtout n'adoucit pas l'âme du paysan", j'y plaidais pour une „éducation artistique du peuple, l'art n'étant pas un luxe mais une activité à la fois productive et récréative, le musée étant un foyer d'éducation du sentiment national". Je demandais que dans la Capitale du Royaume fût édifié „un vrai temple du roumanisme où, ne fût-ce que par les costumes et par les objets usuels, soient réunis les rameaux épars des Roumains, de Macédoine, Bosnie, Serbie, *Hongrie*, Moravie, *Bucovine* et *Bessarabie*. Une fois joints aux costumes tellement variés de tous les départements du pays, ces seuls costumes nous permettraient d'entrevoir la force que nous représenterions si jamais on permettait à toutes les populations roumaines, aujourd'hui si éparses, de vivre ensemble".

En 1908, quand de telles „utopies" pouvaient sembler franchement subversives, mon plaidoyer – avec les arguments énumérés – en faveur d'un Musée National a convaincu beaucoup de monde et si aujourd'hui je me trouve désemparé c'est parce que bien que le rêve se soit réalisé, je dois reprendre les mêmes arguments.

En 1906, quand je fus nommé directeur du nouveau musée, on a mis à ma disposition toute une aile de l'Hôtel de la Monnaie, près de la Chaussée, et une subvention budgétaire annuelle de 3.000 lei.

Avec cela, j'ai réussi à ébaucher „les rudiments d'un musée, pour pouvoir juger de ce que devrait être l'oeuvre finie".

En dépit du pessimisme des officialités, qui regardaient d'un oeil narquois la propagande

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

que je faisais en faveur de l'art national, les collections exposées à la Chaussée ont été accueillies avec un enthousiasme général, ce dont témoignent les appréciations unanimes de la presse.

Il est juste de rappeler que les succès de l'époque doivent beaucoup à l'appui moral des personnalités de l'époque, à commencer par le roi Charles I[er] lui-même et toute une suite de dignitaires, tels que Ion Brătianu, Spiru Haret, P.P. Carp, Th. Rosetti, T. Maiorescu, N. Filipescu, Al. Marghiloman, V.G. Morțun et beaucoup d'autres, dont on retrouvera les noms dans les registres de l'institution.

La reine Élisabeth et les princes héritiers du trône, accompagnés ou non par des hôtes de marque de la Cour royale, ont fait eux aussi des visites fréquentes.

Le 17 avril 1907, la reine Élisabeth résumait par les quelques mots inscrits dans le Livre d'or la vraie vocation du Musée: „Que de l'art de nos ancêtres naisse l'art de notre avenir".

Les opinions flatteuses sur la valeur du Musée étaient étayées par de nombreuses donations d'objets. À la tête des donateurs les plus généreux, se trouvent bien sûr le Roi Charles et S.A.R. la Princesse Maria. Notons également Mme Elisa I. Brătianu, qui a fait dont au Musée d'une grande partie des objets qu'elle a réunis avec beaucoup de discernement. Même des paysans du terroir, tels que Ștefan et Constantin Negrescu, de Bălănești, Gorj, nous ont écrit: „ravis par l'idée de fonder le Musée, témoin fidèle de notre passé glorieux, et désireux de participer, selon nos possibilités, à la création de ce magnifique temple de roumanisme, nous faisons don à l'institution d'une croix en bois sculptée par nos ancêtres en 1842, que nous avons trouvée sur nos terres".

Une fois de plus, je remercie tous les donateurs et protecteurs, dont les noms ont été dûment publiés, pour leur geste généreux, qui devrait servir plus souvent d'exemple.

Les salles du Musée, où l'on exposait pour la première fois des exemplaires authentiques de l'art paysan ont été visitées par un public très nombreux mais aussi par des artistes, qui s'inspiraient de ces sources tellement riches et encore inédites. La maison de Mogoș, de Ceauru, reconstruite dans une des salles du Musée, a fait une forte impression, témoignant de la vraie force créatrice du paysan roumain. Les motifs que l'on pouvait voir au Musée furent repris dans l'ornementation et l'on assista à un fort courant en faveur de l'art paysan.

Mais le succès ne vous fait pas que des amis. Dans l'entourage même du titulaire du Ministère des Cultes et de l'Instruction Publique, qui, publiquement, avait apprécié les efforts de cette nouvelle institution, certains conseillers, poussant le toupet jusqu'à comparer ces débuts avec les salles du Louvre, contestaient toute valeur aux collections. [...]

Le Musée a encaissé l'attaque, en renonçant à certaines acquisitions importantes suite à la réduction du budget: quant au directeur, il a considéré l'avertissement comme une blessure subie sur le champ d'honneur du combat en faveur d'une institution de culture nationale de la plus grande importance, du progrès de laquelle il se sentait responsable.

Comme pour faire pendant aux persécutions subies dans le pays, le Musée accumule les succès à l'étranger. Lors de l'Exposition internationale d'art paysan de Berlin, organisée au début de l'année 1909, le numéro du 29 mars de «Voința națională» nous assurait que „selon l'opinion de toutes les autorités compétentes, la Roumanie occupait une place de choix: l'art de notre peuple, presque méconnu jusqu'ici à l'étranger, a tout de suite conquis la place d'honneur". Le représentant de l'Autriche dans le comité de l'Exposition ne put s'empêcher d'avouer que „bien en tête se situait la Roumanie, avec ses produits à tel point caractéristiques".

Nous avons obtenu le même succès à l'Exposition du Musée d'Amsterdam, où l'on nous a demandé avec insistance les objets exposés à Berlin. Le «Bulletin d'art ancien et moderne» de Paris consignait également qu'à Berlin: „La section roumaine avait fait sensation, à la fois par la

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

richesse des produits exposés et par ce fait qu'au lieu d'avoir un caractère uniquement historique, elle démontre la persistance d'un art populaire bien vivant encore parmi les populations roumaines" (12 fév. 1910, p. 51).

En 1911, la Roumanie a participé à la grande Exposition de Rome, à l'occasion du centenaire de l'Union de l'Italie. Le pavillon roumain fut construit dans le style de la maison de Mogoș. „Les costumes riches, variés et caractéristiques reflétant la sensibilité artistique de ce peuple, lui aussi fils de la Rome antique, ont été beaucoup admirés, ce qui a valu aux organisateurs les félicitations des Souverains et les appréciations du public".

D'ailleurs, de tous les peuples d'origine latine, nous sommes les premiers à avoir constitué un tel musée. C'est ce que constate «Buletinul Societății Internaționale de Dialectologie Romană» (fasc. IV, 1903): „seule la Roumanie, la province la plus orientale de la grande Romania, avait son musée d'ethnographie nationale, un grand Musée renfermant pour ainsi dire la Roumanie entière".

Fort de cette consécration à l'étranger, j'ai continué mon combat pour le Musée jusqu'en 1912, quand est apparue une conjoncture favorable: ministre des Finances fut nommé P.P. Carp et ministre des Cultes C.C. Arion. Puisque les deux appréciaient la valeur éducative de l'art, on a fini par trouver les fonds nécessaires pour faire construire un édifice digne d'abriter ce trésor d'art national de l'importance duquel tout le monde était maintenant convaincu.

Les objectifs du nouveau Musée sont consignés dans le parchemin emmuré dans les fondements du bâtiment: „Nous, Charles I^er, Roi de Roumanie, désireux d'honorer l'art légué par nos ancêtres par un abri digne de son importance pour l'éducation du peuple et l'élévation du sentiment patriotique, en ce 17/3 juin de l'année 1912 après Jésus-Christ, sur l'emplacement de l'ancien Hôtel de la Monnaie et du palais Mavrogheni, avons jeté les fondements du *Musée National*, dont la vocation est de rassembler les collections d'art maintenant dispersées, afin de laisser aux générations futures un miroir parfait de l'ensemble des trésors artistiques existant sur le territoire roumain, à partir de l'âge préhistorique jusqu'à nos jours.

Il semblait que cette fois-ci l'avenir du Musée était assuré pour de bon. Sur la base du programme et de l'ébauche de projet que j'avais présentée en 1906, l'architecte N. Ghika-Budești a élaboré les plans définitifs et le devis, dans les limites de la somme de 4 milions de lei, allouée dans ce but.

Les projets initiaux, publiés dans la revue «Convorbiri literare» de février 1907, prévoyaient des bâtiments sur tout l'ancien emplacement de l'Hôtel de la Monnaie, entre la Chaussée Kiseleff et le Boulevard Colonel Ghika; la zone du côté de la Chaussée était réservée au Musée, l'autre moitié étant cédée, à titre provisoire et en fonction des collections, à l'École des Beaux-Arts. Les zones étaient reliées par un amphithéâtre central qui desservait les deux institutions.

Le devis de 1912 ne prévoyait que le bâtiment du Musée, avec un corps central de 70 mètres de longueur vers la Chaussée et deux ailes latérales entourant une cour carrée closes par des arcade. Le bâtiment devait avoir un sous-sol et trois étages pouvant abriter toutes les collections officielles d'antiquités, d'art religieux et d'art paysan.

Hélas! on n'est parvenu à faire que le gros de l'œuvre. Tout cela à cause de la Guerre de Bulgarie et surtout parce que sur la somme allouée, seule une partie minime a pu être utilisée effectivement. D'ailleurs, quand éclata la Guerre de Bulgarie les travaux furent arrêtés pour de bon sans jamais être repris.

C'était le début de la déchéance tragique de cette institution, devenue ruine avant que les bâtiments ne soient vraiment construits. Le toit n'étant que provisoire et bâclé, le bâtiment s'effrite et moisit en douceur.

Comme pour nous punir pour notre indolence, la nature même semble s'acharner contre le Musée: lors d'une tempête, plusieurs colonnes de la façade, mal consolidées, se sont écroulées et les tremblements de terre ont fissuré un mur.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Tous les Ministres dont dépend le Musée s'apitoient sur le sort de cet édifice, admirablement conçu, et tous semblent animés des meilleures intentions quand il s'agit de venir à son aide. Mais jusqu'à présent on n'a pas réussi à trouver les fonds nécessaires – environ 40 millions de lei – pour achever les travaux qui, avant la guerre, ne devaient dépasser 4 millions de lei. Plusieurs chefs du Département des Arts ont fait le peu qu'ils pouvaient, en allouant des fonds qui ont permis de refaire le toit et d'abriter, dans l'aile Nord, les collections qui avaient commencé à moisir dans le bâtiment provisoire de Calea Griviței, où l'on avait dû les faire déménager après la démolition de l'ancien édifice. Mais les subventions de ce genre sont comme les médicaments administrés à la petite cuillère: le malade ne meurt pas, mais nul espoir de le faire guérir.

Pourtant, il y a deux ans, nous avons eu un sursaut d'optimisme. On parlait de reprendre les projets initiaux, de 1906, c'est-à-dire de faire construire sur tout le terrain réservé, jusqu'au Boulevard Ghica. Un nouvel alignement fut projeté pour la rue Monetăriei et une commission *ad-hoc* fit élaborer de nouveaux projets. Cette fois-ci, l'idée était qu'en plus du Musée, le même complexe de bâtiments devait abriter un „institut d'art" à plusieurs sections et la Commission des Monuments Historiques. Mais on a eu la crise – le grand ennemi du Musée – et tout est resté lettre morte. Depuis lors, on n'a plus administré au malade même les maigres consolations du passé et l'agonie était inévitable. Le toit est toujours plus criblé et tout le bâtiment se dégrade à vue d'œil.

Ce sont toujours les retranchements budgétaires qui ont fait que la subvention annuelle pour les frais d'entretien et pour les acquisitions soit diminuée: pour le premier trimestre de cette année nous ne disposons que de 37.000 lei. Moins que le prix d'un tapis olténien! Et c'est sur cette somme qu'il faudrait payer les échéances pour un bâtiment qui se dégrade et faire des acquisitions. Quant aux salaires du personnel, j'ai honte d'en parler, car ils sont parmi les plus bas.

Bien que nous soyons dans l'impossibilité de les faire exposer, les collections on été dûment étudiées et deux sections ont été publiées avant même que les objets puissent être mis en ordre, pour les raisons que nous avons mentionnées. On a, donc, fait paraître:

1. *Izvoadele de crestături ale țăranului român* (Gravures en bois pratiquées par les paysans roumains), ouvrage par lequel on fait connaître plus de 500 gravures originales et inédites, Bucarest, 1928.

2. *Tapis roumains*, une collection de 61 reproductions d'après des modèles de tapis, album en couleurs, Paris 1928.

L'état lamentable de notre Musée d'Art National est régulièrement présenté à qui de droit, par les rapports et les mémoires de la Direction du Musée, lors de la préparation du budget ou quand on change les titulaires des ministères dont dépend l'institution. On en a appelé même aux sphères les plus hautes de la hiérarchie de l'État; lors des dernières célébrations importantes, on a beaucoup ressenti l'absence du musée et nous avons demandé l'appui de tout le monde.

Je ne pourrais pas me plaindre que l'on manquât d'intérêt et de bonne volonté, mais il y a la fatalité des fonds qui, je le reconnais, est plus dure que jamais.

Et si, tout en étant conscient des difficultés que l'on doit affronter de nos jours, je me suis quand même décidé de parler de la triste situation du Musée, je l'ai fait convaincu que, en y intéressant le plus de monde possible, d'autres voix viendront se joindre à la mienne, au moment propice, pour obtenir les fonds indispensables pour achever la construction maintenant abandonnée de la Chaussée.

Je me sens d'autant plus conforté dans mon effort d'éveiller l'intérêt du grand public en faveur du Musée que je sais comme nul autre quel effet extraordinaire aurait l'exposition, dans des conditions adéquates, des objets splendides de nos collections. À témoin, les succès incontestables que nous avons obtenus avec ces collections à Paris, en 1925, à Genève, en 1927 et

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

tout récemment à Barcelone. Les articles publiés ces dernières années à l'étranger en faveur de l'art roumain sont trop nombreux pour en dresser la liste dans ces pages.

Maintenant, quand on a satisfait, ne fut-ce que partiellement, aux besoins les plus urgents des Universités, il serait grand temps que ceux qui nous gouvernent tournent leur intérêt bienveillant vers le colosse abandonné de la Chaussée, dont le corps mutilé, coincé entre deux ailes criblées, implore l'attention des passants, qui ne doutent même pas de la haute vocation qui devrait être la sienne.

C'est un devoir d'honneur d'une Roumanie qui a enfin retrouvé ses frontières ancestrales que de parachever une oeuvre conçue à une échelle tellement grandiose par l'ancien Royaume, car la réalisation du Musée relève de la conscience nationale.

Exposés dans un cadre adéquat et conformément à des règles établies il y a un quart de siècle, ces magnifiques trésors éblouiront aussi bien les gens du lieu que les étrangers, en mettant en évidence l'ancienneté et l'originalité de la culture et de l'art de chez nous.

Bien que muettes, ces collections seraient la preuve la plus éloquente du haut degré de civilisation atteint par le peuple roumain.

C'est là la vraie vocation du Musée d'Art National „Carol I".

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Notes

1. Titres de Alexandru Tzigara-Samurcaș:
I. Docteur en philosophie „magna cum laude" de l'Université de Munich, I-ere section, spécialité Histoire de l'art: 11 mars 1896.
II. Professeur d'histoire de l'art et d'esthétique à l'École des Beaux-Arts de Bucarest, à partir de mars 1899. Nommé à titre définitif par le Décret royal No. 3099/3 déc. 1904.
III Professeur suppléant à la chaire d'histoire de l'art, sur la recommandation du Conseil de la faculté des lettres et de philosophie de Bucarest, depuis novembre 1911 jusqu'en 1926. Reconfirmé par la décision ministérielle No. 91976/1-er novembre 1913.
IV. Professeur titulaire, sur la base de l'article 81 de la loi, de la chaire d'"histoire de l'art" à la faculté des lettres et de philosophie de Cernauți. Décret royal No. 2548/1-er juin 1926.
V. Directeur du Musée d'art national de Bucarest. Décret royal No. 2777/1-er oct. 1906.

2. Les sources des extraits: a) *L'Art du peuple roumain*, 1925, introduction de S.A.R. le Prince Carol de Roumanie, suivie d'un aperçu historique du professeur Alexandru Tzigara-Samurcaș, b) 1906, *Arta publică*, Rapport présenté à M. le Ministre des Cultes et de l'Instruction Publique le 5 décembre 1905, publié par Institutul de arte grafice Göbl, București; c) Alexandru Tzigara-Samurcaș, 1906, „Muzeul nostru național", in *Viața românească* I, 4, iunie 1906, pp. 1-15; d) Alexandru Tzigara-Samurcaș, „Rostul noului muzeu" dans le vol. *Memorii*, I (1872-1910), éd. critique Ioan Șerb et Florica Șerb, introd. Dan Grigorescu, București, éd. Grai și Suflet – Cultura Națională, 1991, pp. 229-231; e) Alexandru Tzigara-Samurcaș, 1930, „Tragedia Muzeului de artă națională", in *Convorbiri literare*, avril 1930, pp.3-16. Pour l'extrait de *L'art du peuple roumain*, les soustitres appartiennent à la rédaction. Les textes de Al. Tzigara-Samurcaș ont été traduits en français par Vasile Covaci et Victor-Dinu Vlădulescu.

3. „Tropaeum Traiani", monument triomphal élevé en 109 pour célebrer une victoire de l'empereur Trajan pendant la première guerre dacique (101-102). Ses bas-reliefs, dont les scènes représentent la vie des vaincus, constituent une source documentaire importante. Le monument se trouve près d'Adamclisi – ancien site roman civil (note V. Manoliu).

4. Il s'agit de l'Exposition nationale du parc „Carol" – Bucarest, 1906 -, à laquelle Al. Tzigara-Samurcaș lie la fondation d'une nouvelle variante, sous sa direction, du Musée National.

5. Nom sous lequel est connu le „Trésor de Pietroasa" – 12 pièces en or et pierres précieuses –, découvert en 1837 à Pietroasa-Prahova. Pièces réalisées dans des ateliers pontiques, attribuées aux Visigothes qui les auraient enterrées en 376, lors de leur recul devant les Huns. Le surnom est dû à quatres fibules en forme d'oiseau. Évaqué en 1916 à Moscou, ce trésor fut restitué seulement en 1956. Il est exposé au Musée d'Histoire de Roumanie (note V. Manoliu).

6. „J'ai également publié en faveur des musées les articles: „Stavropoleos – Muzeu Național", in *Epoca*, 26 fév. 1904; „Muzeul nostru național", in *Viața românească*, juin 1906; „Muzeul Românesc și cel Bulgăresc", in *Viața românească*, déc. 1906; „Un plan al Muzeului nostru Național", in *Convorbiri literare*, fév. 1907; „D-l Dr. Istrati pro și contra Muzeului", in *Convorbiri literare*, mai-juin 1907; „Din efemeridele Muzeului de Artă Națională", in *Convorbiri literare*, mai-juin 1907; „Sîntem vrednici de un Muzeu Național?", in *Viața românească*, janv. 1908; *Muzeul neamului românesc. Ce a fost; ce este; ce ar trebui să fie*, éd. Minerva, brochure, 1908; „Din efemeridele Muzeului de Artă Națională", in *Convorbiri literare*, mars 1910; „Muzeul Luvrului și al nostru în pericol", in *Universul*, no. exceptionnel 7 fév. 1910; „Cultul trecutului și Muzeele provinciale"; in *Convorbiri literare*, juin 1927; „Muzeul Simu și Muzeul Național", in *Convorbiri literare*, juin 1927; „Muzeul ca mijloc de educație națională", in *Politica*, 1 juin 1928" (note dans le texte de Al. Tzigara-Samurcaș).

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Références bibliographiques

NICOLAU I., 1995, „Le musée du paysan roumain. Histoire et histoires", in *Ethnologie française*, 1995 – 3, t. XXV, pp. 411 – 425.

POPESCU I., 1995, „L'«Art national» chez les Roumains", in *Ethnologie française*, 1995 – 3, t. XXV, pp. 394 – 410.

TZIGARA-SAMURCAȘ Al., 1925, *L'Art du peuple roumain*, introduction de S.A.R. le Prince Carol de Roumanie, suivie d'un aperçu historique du professeur Alexandru Tzigara-Samurcaș, directeur du Musée d'Art National de Bucarest, „Catalogue de l'Exposition de Genève", Musée Rath, Genève.

1906, *Arta publică*, Rapport présenté à M. le Ministre des Cultes et de l'Instruction Publique le 5 décembre 1905, publié par Institutul de arte grafice Göbl, București.

1906, „Muzeul nostru național", in *Viața românească* I, 4, pp. 1 – 15.

1930, „Tragedia Muzeului de artă națională", in *Convorbiri literare*, avril 1930, pp. 3 – 16.

1991, „Rostul noului muzeu" dans le vol. *Memorii*, I (1872 – 1910), éd. critique Ioan Șerb et Florica Șerb, introd. Dan Grigorescu, București, éd. Grai și Suflet – Cultura Națională, pp. 229 – 231.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Le Musée? Une opération de connaisance libre[1]

Horia Bernea
Musée du Paysan Roumain, Bucarest

Le Roumain fonctionne aujourd'hui à partir de deux positions extrêmes: le profond mépris de ce que nous représentons, et une vaine satisfaction pour des mérites illusoires qui se laisseraient plutôt ranger parmi les défauts. En fait, nous ne savons pas que nous sommes quelqu'un, nous sentons que nous sommes quelque chose.

L'homme européen, en un sens véritable, c'est dans les campagnes qu'il a existé. Un vrai regard intégrateur sur l'homme contemporain peut partir du paysan.

Le paysan d'autrefois, celui que j'ai connu dans mon enfance, est difficile à faire comprendre à l'homme moderne, tout comme sont difficiles à faire comprendre les notions suivantes: homme comme il faut, noblesse, honêteté, courage, soin, obéissance, ordre. Ce sont des mots pour lesquels il vaut la peine de se battre.

La civilisation paysanne ne connaît pas l'effort de se dépasser. C'est une calme et douce expression de la joie d'exister.

Plus nous nous éloignons de l'homme traditionnel, plus grand est le risque d'imposture.

Je ne veux pas que nous démontrions l'ancienneté, la puissance, la beauté, la bonté et le caractère organique d'une culture traditionnelle, qui n'existe presque plus comme un but en soi, mais je voudrais que nous nous efforcions de montrer, de façon cohérente et intelligible, la beauté et la richesse d'un monde qui, à première vue, pourrait sembler plus pauvre que le nôtre. Mais si l'homme actuel comprend combient il est lui-même pauvre par rapport à ses ancêtres, il aura énormément gagné. Il faut l'y aider.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Aristocratie paysanne. Barbarie, degré de barbarie... Le degré de barbarie a-t-il un rapport quelconque avec le paganisme? L'orthodoxie est-elle une religion de la non-barbarie?

Les Roumains n'ont pas connu les guerres de religion. Nous n'avons pas adoré les idoles. Nous n'avons pas produit d'idoles. Nous n'avons pas produit d'idéologie.

Nous avons eu des popes illettrés jusqu'à la période moderne. Dans le village roumain, l'oralité était partout chez elle.

Le goût du passager, de la chose qui ne dure pas. En même temps, tout ce qu'ils faisaient était le définitif même.

Une muséographie témoin

- C'est une bonne époque pour le témoignage. Cela vous presse à parler. Autrefois, au début, ce que l'on pensait, ce que l'on faisait, c'était suffisant. Ensuite, je veux dire sous le communisme, il importait de se conserver entier et de faire ce que l'on pensait, d'une manière occulte, implicite. Maintenant, je pense que le moment est venu que certaines choses soient effectivement montrées, qu'elles soient confessées...

- Une muséographie qui témoigne alors?

- Non, non...

Le témoignage est plus proche de la joie de découvrir la vérité, des petites joies d'un vécu non-dédoublé, qui est dans l'esprit des choses. Quelque chose de contraire à l'action qui veut prouver une thèse. Quelque chose de différent du désir exprès de persuader à tout prix.

- Comment un acte de témoignage se transforme-t-il en une muséographie témoin? En créant une muséographie qui s'adresse en premier lieu au coeur. Qui s'adresse beaucoup plus à une affectivité intelligente, disons, qu'à la raison sèche. On exige donc de quelqu'un qui veut percevoir adéquatement ce que nous faisons une sensibilité particulière et un certain niveau d'initiation, grâce auxquels il puisse atteindre à la contemplation des choses, en les séparant des connotations et des réflexes associatifs qui accompagnent tout regard. Ça sera un geste de monstration, voilà ce que ça sera. Pense à cette icône de la monstration de la vraie Croix. Lorsqu'on montre la croix. Pourquoi cette monstration est tellement importante. Tout évêque, lors d'une consécration, procède à la monstration de la croix; lors de l'office de la Résurrection on crie aux quatre vents, les cierges étant posés

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

en croix... Donc la croix se montre. Et pourtant, l'icône est célèbre parce qu'elle réfère au moment de l'invention de la Croix, au moment où elle a été découverte et montrée. Sur un plan plus secret, la monstration a eu pour effet la restauration de la croix dans le monde. Cela a été un geste de restauration, un triomphe! L'icône est assez connue. La variation des détails est grande, mais on représente d'ordinaire le personnage qui élève la Croix, l'impératrice Hélène, des ecclésiastiques, des gens. Et le geste de la monstration est presque agressif. C'est le geste le plus important de l'icône.

- Je n'ai pas voulu déclarer cette conception de la muséographie témoin et hier, tu l'as vu, je l'ai fait. Je maintiens, bien sûr. Je me suis dit que ce sera de toute façon la même chose, que je le dise ou non. Au fond, pour un homme, pour un chrétien, choisir le thème de la croix est un acte de profession de foi. Suppose que nous ayons choisi le thème JÉSUS CHRIST. Cela n'aurait-il pas été l'équivalent d'une profession de foi? En plus explicite. Je ne me permettrais pas de penser à Maxime le Confesseur... Cependant, je pense que les Roumains comprennent eux aussi mieux quand ils entendent le mot „témoignage". J'entends par là qu'il s'agit de dire tout ce qu'on a dans l'âme, donc une sorte de confesse.

Nous faisons ici un geste public, nous ressentons le besoin d'affirmer la CROIX dans un moment comme le moment présent. Choisir ce thème est, encore une fois, une profession de foi. Cela veut dire réaffirmer l'omniprésence de la croix, son importance et sa force dans le monde moderne, dans un monde égaré, sécularisé et souvent démonisé. C'est un acte militant. Dans notre cas c'est un acte militant.

Lorsque deux fagots se font croix, il se produit quelque chose d'extraordinaire. Il apparaît un signe aux ressources inépuisables, toujours neuf, chargé de quelque chose qui est plus que la somme des données physiques des „objets" qui se croisent.

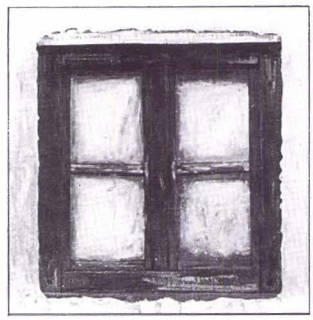
La vie serait impossible sans la croix. Le diable s'oppose à la croix. Il représente la mort, l'anarchie, la destruction.

La croix existe dans toute construction, dans tout objet: c'est la source de la durabilité de tout ajustement, tissage, tressage. Nous faisons davantage attention à la croix, nous saisissons son omniprésence parce que nous sommes chrétiens. Par la crucifixion de Jésus, elle est devenue pour nous signe de vie.

Les calvaires de bois des carrefours, des tournants, des embranchements: la porte de la clôture barrée d'une croix peinte à la chaux blanche, les croix plantées près de la porte, près des puits; des

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

croix sur les murs, sur les objets... sculptées, cousues, tissées, peintes.



Peinture de l'auteur

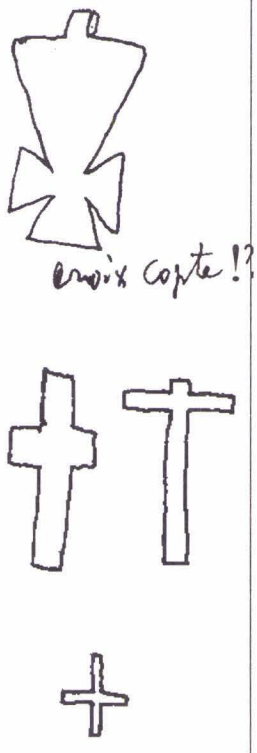
Une fenêtre est plus „croisée" qu'un calvaire, qui est logiquement la croix elle-même... chose étrange à première vue.

Solidification du monde... bois, pierre, fer. Cela correspond-il à des étapes de la vie traditionnelle? Nous avons peu de croix en pierre. Elles sont meilleures, les croix de bois qui pourrissent vite, les croix de bois qui ne pèseront pas lourd quand on les portera sur son dos, lors du Jugement Dernier. La maison est elle aussi en bois, maison périssable, qui permet à chaque génération de recommencer à zéro. Une chose est d'hériter d'une maison de pierre du XVII[e] siècle en Écosse, par exemple, et autre chose d'hériter d'une impulsion: va dans la forêt, coupe du bois, et bâtis une maison comme celle des tiens.

Le miracle de la croix, je le vois sans cesse, chaque fois qu'il vient à ma rencontre, avec une clarté qui ne diminue jamais.

C'est une grande joie que de dessiner la croix. Si l'on a cette expérience du geste, on voit que rien n'est plus total.

La croix catholique est plus proche de la croix du Rédempteur, la croix comme instrument de torture. La croix orthodoxe rappelle le corps humain.



Un paysan des environs de Buzau disait qu'une croix doit avoir la forme de l'homme mort, le bonnet de peau d'agneau sur la tête et les mains croisées sur la poitrine. Et si je devais faire une spéculation en partant de la peinture, je ferais remarquer que la civilisation chrétienne, à son moment de floraison, est une civilisation bidimensionnelle. Au sens visuel, la sculpture elle-même, dans l'Église orthodoxe, est comme un filigrane plan d'une richesse extraordinaire, mais soumis à des formes d'ensemble précises. Le faste se combine avec la rigueur. La troisième dimension n'existe pas. Pourquoi ma visée est-elle si lointaine? Parce que je pense que la croix à „bonnet", par exemple, tellement différente de la croix catholique, vient du désir d'accepter l'idée de plan, de bidimensionnel, de pariétal. Je le dis à partir de ma propre expérience. En peignant des *Bannières*, j'ai remarqué que lorsqu'on travaille sur une forme symétrique, telle que le carré à diagonales, une fois exposée sur le mur, le centre apparaît toujours plus haut placé. Il faut situer le centre plus bas pour que les bras verticaux apparaissent égaux.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Ce doux esclavage du peintre d'icônes...

Le réalisme de l'icône est évident, seulement il est d'un autre type que le réalisme de la Renaissance. Du point de vue spirituel, l'icône est plus réaliste que l'art qui commence à la Renaissance, et qui prolonge l'attitude de la Grèce antique. Les plis d'une peinture de Dürer ou de Raphaël ne pendent pas comme ceux d'une icône. Chez les premiers il y a de la gravitation, de la météorologie; le vent qui gonfle les écharpes de Botticelli passe sur nos joues et sur nos poitrines.

Dans les icônes souffle un vent qui anime tout... Les manteaux tombent selon d'autres plissement, déterminés, tout comme le mouvement du corps par ce souffle qui leur confère un dessin subtil et précis.

Ce que nous avons poursuivi n'est pas le rassasiement esthétique du visiteur; nous avons voulu qu'il soit troublé, incité, qu'il découvre ce que l'icône peut lui montrer.

C'est pourquoi nous avons réuni, dans une plage d'images photographiques, des chefs-d'oeuvre et des icônes modestes, provenant des zones, des époques, des écoles et des techniques les plus diverses, toutes des icônes du Christ. Il apparaît clairement, dans ce „photomontage" peut-être bizarre, que le modèle unique, le prototype, est effectivement présent à travers toutes les figurations proposées, que toutes tracent le même visage. Nous avons essayé de proposer l'évidence visuelle de ce qui d'ordinaire se formule en termes de dogmatique: la similitude de l'icône avec le Visage-origine. Ce qui s'explique non pas tant par l'historicité de l'Incarnation ou par la fidélité envers les *Herminies*, que par le spécifique de la démarche iconique: elle ne *représente* pas un visage, mais simplement le *présente*; elle soulève, comme le disait P. Florenski, le voile qui le recouvre.

Mère de Dieu - Hodegétrie

Nous avons présenté, ensuite, de propos délibéré, des séries d'icônes au même thème, selon le même modèle. On s'attendrait à l'identité, à une production répétitive. Les icônes nous montrent le contraire: la capacité de vivre chaque geste comme s'il était le premier. Avec simplicité et avec une fraîcheur extraordinaire.

Dans l'icône il y a du programme, non des préconceptions! Il y a parfaite exploitation des données propres, sans que celles-ci deviennent tyranniques et mènent à un nivellement, à la destruction du caractère hiérarchique du monde.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Argeş (Valachie), début du XX-e siècle

Je ne peux pas me perdre, grâce à l'icône...!

Que font ceux qui n'ont pas d'icônes? Ils succombent plus facilement.

Ce qu'un homme profond comprend par *beauté* est tout autre chose que l'agréable. Il y a dans le grand art byzantin - et même chez nous - certaines images de la Vierge, certaines *Hodegétrias* que le gôut commun perçoit comme effrayantes...

Le couronnement de la Vierge. Peinture de N. Grigorescu (1855)

Dans l'art de l'icône, le kitsch vient du désir de représenter à trois dimensions. C'est là que commence l'inadéquation. Même du point de vue de la peinture: on introduit la perspective sur un support bidimensionnel.

La matière: un accroche-esprit

Dieu aime ce qui est fragile, délicat, faible. Il n'aime pas ce qui est puissant, dur, rigide: par exemple la pierre. Que peut vouloir dire fragile quand il s'agit du discours d'un musée, d'un mode d'exposition? Souplesse, erreur et hasard assumés, incorporés dans la thèse de travail. D'ailleurs, c'est l'objet qui nous dit ce que nous devons en faire. Il suffit de s'y soumettre de bonne grâce. Les lois de l'objet sont faibles, donc agréables à Dieu. Comment une telle muséologie se manifeste-t-elle? Des liens dont la justification est profonde; des liens apparemment contingents; des liens qui sont le fruit du hasard; des alternances inattendues; des groupements qui ne supportent pas d'explications, de justifications scientifiques; un mode de présentantion qui résulte de la situation nouvelle de l'objet, devenu pièce de musée...

Nous avons encore une chance; nous avons des reliques et les aimons. Nous y croyons. D'une part nous aimons les reliques et d'autre part nous avons un mépris souverain et rustre envers tout ce que fait notre voisin, sans parler de ce qu'ont fait nos ancêtres. Cela nous vient peut-être aussi d'une instabilité historique: chaque génération bâtit sa maison de bois qui brûle, qui pourrit, que l'eau emporte... Quoi qu'il en soit, il est très grave que chez nous on continue de détruire, aujourd'hui encore, avec une désinvolture qui aux yeux de l'Europe est épouvantable.

Matière/esprit. Fausse opposition. L'état „matériel" est spécifique de l'homme, de la condition humaine. L'étude de la matière, de la matérialité est un thème profondément spirituel pour le chré-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

tien. L'univers matériel chrétien est préfiguré dans le *kerygma* apostolique, il y préexiste.

C'est à la matière que l'esprit s'accroche.

L'orthodoxie rejette un vécu qui n'est pas fixé sur un support concret, un vécu qui ne „sauve" pas, qui ne transfigure pas la matière. En quoi consiste donc la vénération et la glorification de l'Incarnation, sinon dans la découverte de l'esprit qui anime et transfigure l'objet?

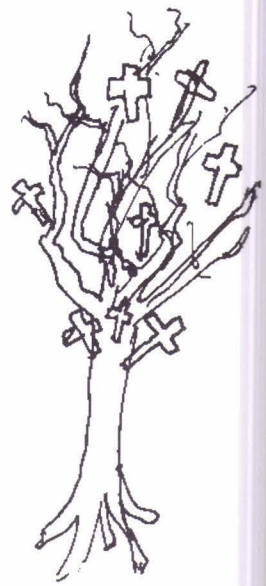
On m'a demandé, et c'est peut-être Dieu qui m'a fait ce don, de faire un musée sur quelque chose d'ancien. Faire un musée au sens d'en avoir l'intuition, de l'imaginer, de lui donner un esprit.

Je pense que les termes théologiques sont plus adaptés à la description du monde d'aujourd'hui que les termes scientifiques, qui vieillissent prématurément à cause de leur excès de précision. Les termes théologiques sont dynamiques, ils reflètent un „temps de travail" sur le monde...

Muséologie négative, muséologie théandrique, pulsatile.

Muséologie négative, apophatique... Elle se définirait par l'exclusion des choses que l'on peut dire et définir.

- Quand je dis muséologie théandrique, je suis conscient de recourir à une métaphore. Je pense à deux hypostases de l'objet, nettement affirmées dans l'acte de son „exposition". On le présente couramment en tant que pièce muséifiée selon des critères formels. Ici, l'objet est montré comme une hiérophanie, comme un avènement. En ce sens, une voie serait de laisser simplement l'objet se prolonger lui-même dans l'espace du musée. Et il y a des cas où la nature théandrique de l'objet vous aide. L'icône et la croix, par exemple.

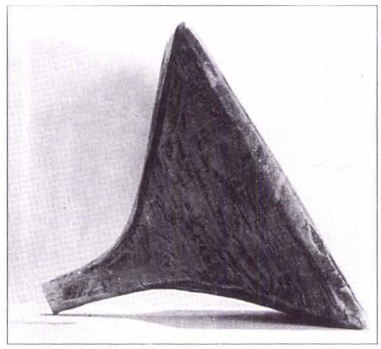


La théologie apophatique définit - par exclusion - l'indicible et l'indéfinissable. Les termes théologiques reflètent bien le type de travail que je fais, ma réalité muséographique.

- Je répète et je dis: apophatique. Lorsque Denys l'Aréopagite a voulu définir Dieu, il a dit dès l'abord qu'Il est surcatégoriel et L'a défini par exclusion, ne te fais sourtout pas d'idoles, ne crois sourtout pas que tu pourrais L'imaginer. Et alors il a dit que Dieu n'est nulle part et qu'Il est partout... j'ai oublié, il y a une page entière de négations et, à la fin, il dit qu'Il n'est ni un, ni multiple, ni divinité... J'en retiens qu'au moment où nous voulons définir ce que nous voulons définir, tout presque devient caché. Par exemple, je pose ici l'arbre aux croix et à côté des essuie-mains, cela n'a aucune logique; je les pose à côté l'un de l'autre simplement parce que je sens effectivement que ces choses se renforcent mutuellement. Donc la manière dont leur rapprochement agit ne peut être définie

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

que par la négation. En agissant de la sorte, nous nous rapprochons de l'ancienne pensée orientale. J'ai en vue le premier contact des Romains avec les Grecs, lorsque les Grecs tenaient un discours le matin et un autre le soir, dans lequel ils contredisaient le premier. Cela rendait fous les Romains. Certains n'arrivent pas à comprendre q'une chose, on peut, à la fois, l'affirmer et ne pas l'affirmer. Le Roumain pense comme ça très souvent, de façon antinomique. C'est comme si l'on disait: l'honnêteté est bonne, mais elle n'est pas bonne. Comment, elle n'est pas bonne? Elle n'est pas bonne quand elle est excessive. Comment cela, excessive? Lorsque l'honnêteté vous fait faire une chose mauvaise. Il n'y a pas de vérités univoques. Le monde est plein d'ambivalences.



Un objet à code perdu

- La muséologie apophatique, négative, est en même temps une „muséologie concrète", au sens où le discours doit agir „faiblement", subtilement, fragilement, en faveur des objets, qui sont des „symboles émotifs" et qui risquent, par le processus de la muséification, de se dessécher... Pour qu'il puisse transmettre toute sa charge, un „symbole émotif", tel que les objets fabriqués par l'homme traditionnel (avant de se dédoubler, l'homme ne „produisait" pas des objets, mais il leur donnait naissance - tout ce qu'il faisait pourrait être un symbole émotif pour nous), pour qu'il puisse transmettre toute sa charge, il faut lui laisser une certaine liberté, ne pas l'incorporer à un discours abstrait.

Stratégies:

- des objets mineurs, apparemment de peu d'importance, seront mis en évidence grâce à leur multitude ou à l'intégration dans leur contexte propre;
- des objets importants seront placés dans des contextes nouveaux et incitants - évoqués pour leur rôle culturel;
- des objets majeurs seront glorifiés - il faut le courage de les glorifier explicitement;
- d'autres objets seront isolés, afin d'accentuer leur force (juxtaposition, contraste, dysfonction);
- on peut encore aider le mode de présentation par la position, la disposition contextuelle, la superposition, le rythme, la lumière;
- je ne reviens plus sur le contenant.

Exclure l'évident, l'explicite...

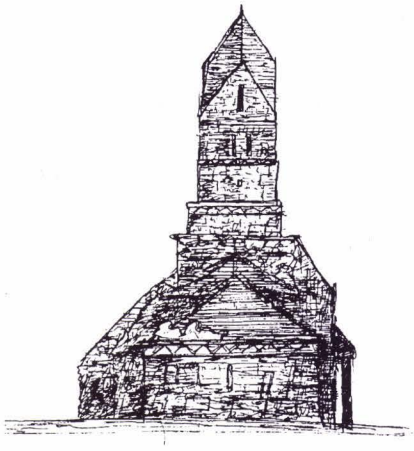
- Pourquoi je vais au musée? Je ne suis pas un cas typique. Je cherche certaines choses. Lorsque je vais au musée, je ne perçois pas le discours muséal. Je le remarque éventuellement s'il est mau-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

vais. Par exemple, les salles des amphores, au Louvre, c'est une catastrophe; une espèce d'entrepôt. Je suis entré au Louvre des dizaines de fois pour chercher une certaine icône byzantine ou le *Christ bénissant* de Bellini, l'une des plus belles peintures faites dans l'Occident civilisé. Ne peut-on faire en sorte que l'homme arrive et se confronte simplement avec l'objet? Mon expérience est-elle tellement irrépétable?

Dans le musée j'ai une sorte d'émotion folle qui n'est pas du snobisme parce que, avec le temps, cela aurait diminué. J'ai une émotion profonde devant l'idée de musée. J'aime que beaucoup de choses soient rassemblées au même endroit. Je suis touché particulièrement par les pièces anciennes, les pièces archéologiques. Je pense au fait qu'elle ont été façonnées par la main d'un homme il y a 5000 ans. Il y a là quelque chose qui m'émeut jusqu'aux larmes. Cela ne tient pas à l'intelligence du discours muséal. Bien sûr, lorsque je vois pour la première fois un musée, je me conduis comme un élève appliqué qui lit toutes les étiquettes. Je cherche à dégager une chronologie: comment est-on passé de la céramique géométrique à autre chose...

J'ai vu beaucoup de musées. Comme tout Roumain, j'ai vécu pour un temps la curiosité de les voir. Tout ce que je savais provenait des livres, je ne sais quel pharaon, je ne sais quel tableau... mais ensuite, les voir! C'est très émouvant. Donc ma culture visuelle, je ne l'ai pas faite au musée; au musée, je l'ai approfondie. Je suis allé au Louvre quatre-vingt dix fois, cent fois. J'y allais et je visitais une seule salle, je regardais une seule pièce. Il y a eu une étape importante pour moi lorsque, mon amour pour la performance artisanale étant passé, j'ai cessé d'aller regarder le gothique. C'est alors que j'ai commencé à chercher les églises romanes. Mais, lorsque je suis allé voir une église romane en Vendée, je connaissais déjà l'architecture roumaine, je connaissais Densuș. J'ai commencé donc à chercher cet objet très „contenu", où le geste a une garantie complète dans l'acte de foi. Comme peintre, aujourd'hui, on n'a pas d'autre école que la nature et le musée. Et moi j'ai appris à l'école des objets et de la nature.



Pourquoi les objets disent très peu de chose à certains gens, et à moi beaucoup? Ce n'est pas qu'un problème de sensibilité et de niveau intellectuel. Je pense que ce qui pèse le plus, c'est le nombre de connexions qui se produisent au moment où l'on perçoit une image.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Dans les musées d'ethnographie, c'est la beauté de l'objet qui me manque. Les liens secrets entre les choses, mystérieux comme leur création. Dans le musée ethnographique, la beauté de l'objet est négligée de propos délibéré, comme si c'était quelque chose de honteux. J'ai en horreur leur mode de présentation, l'obsession des explications, la protection excessive. Ces musées finissent par annuler l'objet. On ne le voit plus! Et, s'il arrive que la beauté perce quand même, c'est que l'objet a été trop fort.

La muséologie opère avec des règles fondées sur les constantes de la perception et sur les engouements du jour. Elle pourrait devenir un mode de compréhension générale. A ce moment-là, la muséification cesserait d'être une méthode, un mécanisme d'anéantissement, une recette infaillible.

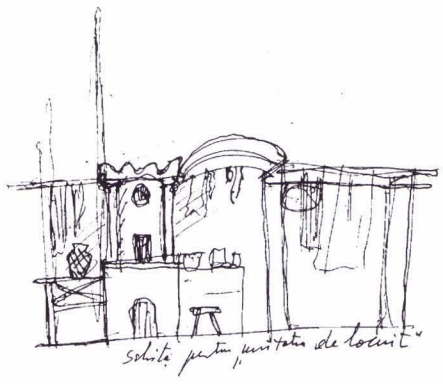
Tout musée fait voir. La différence entre la façon dont le musée fait voir et la façon dont on a montré la croix, quand on l'a trouvée, est sans doute très grande.

Une certaine inspiration secrète doit jouer un rôle important quand on construit un discours qui vise davantage la cohérence (la beauté) de l'âme traditionnelle que l'histoire ethnologique des objets inanimés.

Le mode de présentation, c'est une attitude envers l'objet. Ce qui compte, au fond, c'est ce qu'on demande à l'objet.

Un sous-ensemble peut être plus important que l'ensemble, et un geste, plus important qu'une démonstration.

Le musée, un parcours vivant d'initiation; initiation accessible hiérarchiquement, en fonction de l'intérêt et du degré d'instruction du visiteur.



L'homme d'aujourd'hui n'entend, ne voit, ne comprend peut-être que ce qui frappe, ce qui est fort, clair et évident. Il y aura des segments clairs dans l'exposé, des zones fortement soulignées. Il faut cependant qu'existe aussi le registre subtil, tissé au „grand métier" de la prière et du transcendant.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

- Oui, moi, qui lis toutes les étiquettes dans un musée que je vois pour la première fois, ici je ne mettrai pas d'étiquettes. Les objets seront reliés entre eux par des relations que les étiquettes ne feraient que brouiller.

Exclure l'évident, l'explicite, l'excessif; nier les rapprochements ordinaires, les lieux communs.

Caractère expérimental. Pas d'expériences au sens d'un jeu, mais désir d'approfondissement, sans la suffisance de la chose connue. Un regard frais jeté sur le phénomène. Le fardeau de la tradition, oui, pas le fardeau des poncifs.

Tâtonnements sans formulations précises. Mises en formule, les choses perdent leur énergie latente. (Un excès de formalisation dans le discours muséal peut mener à la destruction de l'objet.)

Dans un musée, après l'objet, c'est le geste qui me semble important. Si j'enroule un essuie-main sur un cylindre de carton et je le présente dans un boîte c'est une chose, et si je le tends sur le mur de façon à faire croire qu'il y est cloué, c'en est une autre. Et moi je crois qu'il doit y avoir un geste-clé qui les réunit tous, le geste par lequel nous conférons aux objets une valeur, nous les déclarons patrimoine. On préfère d'habitude l'objet ancien et „travaillé". Au fond, le paysan accorde lui aussi son attention aux mêmes objets. Personne ne conserve une chemise de travail. Les choses sont toujours divisées en objets majeurs, qui sont forts, et objets mineurs, qui sont faibles. Ce n'est peut-être même pas une erreur; tout le problème, c'est de reconnaître ce qui est majeur. Par exemple, rien de plus pauvre que les croix d'Olténie, que l'on accroche haut dans les arbres, et pourtant, peu d'objets sont plus forts que ces croix. Il ne s'agit pas de la valeur artistique. Voilà que nous employons des termes qui aux yeux de la science sont trop vagues... Ces croix sont remplies d'esprit. On a énormément investi en elles. Le pouvoir de ces croix ne tient-il pas à leur capacité d'être un objet total? Même si elles sont petites et sans importance. Ces croix vont vers le haut; si elles avaient été plantées dans le sol, on n'aurait pas observé qu'il y a tant de croix. Elles ne sont pas accrochées sur un pilier, mais sur un grand arbre vert. On les regardait et les croix se perdaient en haut, dans le ciel. La nature est forte elle aussi. L'église vous fait elle aussi beaucoup d'effet, parce qu'on la sent forte.

Si au lieu de faire des objets, on fait des projets, on perd de l'énergie latente des choses.

De la simplicité, et non l'orgueil d'aspirer à la perfection. Beaucoup de naturel et d'obéissance à l'objet... Un musée construit à coups de projets opère avec des lois „faibles".

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Je décris simplement. Je fais voir des objets apparemment liés entre eux par un thème. Il est vrai que le critère de mon choix est l'efficacité de l'image. J'ai donc choisi des objets qui sont bien „résolus", les mieux „résolus" en fonction de ce qui pourrait signifier bon et mauvais dans une esthétique méditerranéenne, européenne. Je ne sais pas si des Aztèques auraient choisi les mêmes objets.

Ce que je fais n'est pas du tout irrationnel. Cela s'inscrit éventuellement dans une poétique de la muséographie. Il y a une poétique de l'architecture; pourquoi n'y aurait-il pas une poétique de la muséographie?

En tout cas, le monde devrait se rendre compte que la juxtaposition d'icônes, de serviettes, de patrons d'icônes, de xylogravures, de pièces baroques et „primitives" placés dans des contextes inhabituels, sur des supports textiles somptueux, ou au contraire frustes, ce n'est pas un simple jeu, esthétique au plus. Nous avons cherché à déceler, sans entrer dans des analyses qui appauvriraient le sujet, une *poétique* de l'icône. En quelque sorte, nous avons refait des gestes, des parcours et des situations possibles.

En revenant, pour parler très concrètement, à la revalorisation de la faiblesse, je pense que nous avons gagné assez d'expérience quant à la transformation d'un manque en avantage.

- Je disais une autre fois aussi que j'ai peur du plan rigoureux, comme je crains le plan quand je peins. Une formalisation trop précise appauvrit. Un plan rigoureux, dans la muséographie que je suis en train de chercher, est inutile.

Un faisceau de qualités spécifiques du grand art retrouvées dans le modeste corps du village roumain: l'harmonie, la vivacité, le sens profond de la diversité et de la répétition...

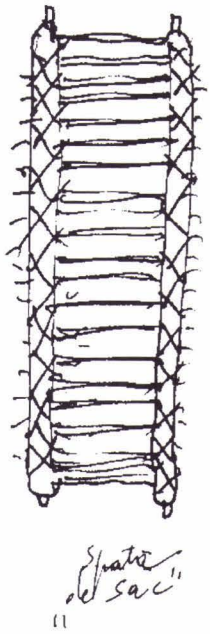
Y a-t-il des objets issus de la civilisation traditionnelle qui aient l'air fortement „naturaliste"? L'objet dont je parle, que j'essaie de définir, contient toutes les données de la nature, mais virtuellement, secrètement, en dehors des définitions. Le naturalisme explicite est plus proche de l'artisanal. L'artisanat souffre d'une carence spirituelle avancée.

Pour une pareille muséographie, essentiels semblent être les concepts d'"articulation forte" et d'„articulation faible". Un métier à tisser, par exemple, est un objet fort, impressionnant par sa matérialité, par sa cohérence formelle, par l'expression claire de sa fonc-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

tion. C'est pourquoi il se laisse classer dans la zone des articulations fortes, des évidences perçues par tout le monde, et sera utilisé lorsque nous aurons besoin d'articuler un complexe de sous-ensembles: divers outils auxiliaires liés au tissage, textiles diverses. Il est à même d'articuler deux espaces apparemment sans rapport causal ou utilitaire.

L'articulation faible peut être, par exemple, une composante du métier, comme le battant. Un tel objet devient actif quand il s'agit d'évoquer des registres plus subtils. Il pourrait être utilisé quand on organise un espace autour de l'idée de construction ou de hiérarchie. L'articulation faible relie deux ou plusieurs unités précisément par sa discrétion et par sa faiblesse.



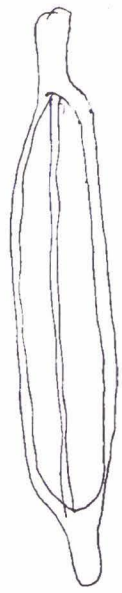
Pour la transition entre la salle „Puissance de la croix" et la salle „Icônes", nous avons eu la chance d'acquérir un calvaire exécuté en 1983, en plein régime Ceaușescu; comme peinture, il me semble plus authentique que certains „produits" de l'art religieux urbain de la fin du XIX-e siècle, voire du XVIII-e. Au-delà de cette surprenante articulation temporelle, il fait une transition même physique: de la massivité architecturale du calvaire, on passe à l'icône sur bois - encore importante dans sa corporalité couverte d'ornements - et ensuite à l'icône sur verre. Nous parcourons les étapes d'une dilution de la matérialité.

Un autre type d'articulation est donné par la juxtaposition, sur les présentoirs, des icônes paysannes et des icônes „cultivées". Or, ici aussi on a des surprises: nous découvrons dans l'icône de campagne, des survivances étonnantes - non pas dans un sens maniériste, d'imitation, mais dans un sens très vital - du style d'inspiration byzantine.

En passant à l'articulation suivante, nous avons vu plus d'une fois qu'entre l'icône et le tableau religieux il n'y a pas qu'une „évolution", un passage irréversible. Nous avons exposé des icônes de la fin du XIX-e qui dérivaient d'une couche, je dirais paléochrétienne par leur simplicité, et, à côté, des tableaux religieux du milieu du XVIII-e. En général, les premières étaient jusque très récemment cataloguées dans la plage du brut, du non-évolué, du primitivisme. Mais les préclassiques sont eux aussi une découverte récente, qui au siècle dernier apparaissaient encore comme étranges. Or, les images „primitives" que nous exposons tiennent de la genèse initiale de l'icône, elles s'apparentent aux figures des catacombes et à l'art copte. Les artistes des catacombes étaient cultivés, ils avaient l'expérience de la peinture païenne; ce n'était pas des bons à rien, mais des novateurs à un moment suspendu entre deux ères de l'image. Retrouver ce type d'art auroral en plein XIX-e siècle prouve que l'icône supporte plus d'une évolution - celle qui mène vers le tableau religieux - et qu'elle peut se ressourcer en communiquant brusquement et naturellement avec une couche première d'image.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

A l'écoute de l'objet



Nous envisageons cette collection comme une citation de la ruralité. En ne tenant pas compte du manque de „champ" entre les pièces, de ce qui au village est représenté par le ciel, la terre, la poussière, la boue, les cailloux, l'eau, les forêts, les montagnes, les nuages. Dans la civilisation traditionnelle les objets sont en interaction avec les champs. L'apparition de l'objet dans le monde traditionnel ressemble plutôt à une naissance. L'objet „contient" le bruissement de la nature, pas celui de la machine. Il reflète le monde dans toute son ampleur, il est vécu, ressenti, il est issu d'un besoin véritable et de l'amour.

Un chant de rossignol, un grincement d'essieu, un coup d'avertisseur... Je pense que la „substance précieuse" de l'objet traditionnel est moins liée au „naturel" et plutôt à l'"organique". L'objet reflète le tout. Les objets produits dans le monde actuel sont *fonction* et, pour le reste, matière.

Objet chaud, objet ouvert, objet vivant, objet recouvrant...

L'objet traditionnel est un objet fort par la parfaite adéquation de l'aspect au but.

Après la grande crise iconoclaste, l'orthodoxie est devenue très attentive aux „images". Elle n'a plus permis dans l'église de représentations tridimensionnelles, en dehors de celles qui ont des fonctions pratiques: le mobilier, les vases, les cadres d'icônes, l'iconostase qui peut avoir de petits reliefs décoratifs. Voilà entre quelles limites était accepté l'objet tridimensionnel...

Et alors, une muséologie orthodoxe peut-elle accepter le mannequin? Peut-elle accepter la présence de la „sculpture", du tridimensionnel, de l'"image taillée"? A première vue la présence du mannequin peut sembler une violation grave de cet espace conçu dans l'esprit de la tradition chrétienne. Mais le programme muséologique n'est pas chose „projetée". Le christianisme est une manière d'être, quelque chose qui nous a structurés si profondément que nous ne pouvons jamais savoir où il se trouve, à l'intérieur de nous-même. Mais je reviens à ma question, peut-on admettre le mannequin? La maison ou le pot ne changent pas quand disparaît ce qui devait les habiter et les remplir. Mais sans un volume qui les soutienne, les vêtements deviennent une carcasse flasque, un objet qui a perdu son code. Les vitrines ou les structures anthropomorphes falsifient le costume exposé. Dans la réalité, celui-ci devient un fragment de l'ensemble composé par la relation vêtement-corps. Donc un costume est correctement exposé seulement si

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

certaines „données" du corps y participent. Le mannequin n'est pas une „image taillée", mais une partie de l'ensemble vêtement-corps. Sans un corps, le froc du moine n'a pas de sens, bien qu'il fasse partie en fait d'un programme d'"abolition du corps".

Le caractère organique, au sens orthodoxe, veut dire acceptation de la pensée antinomique et refus de la pensée abstraite.

Une muséographie organique vise la *rînduiala*, l'ordonnance harmonique, pas l'ordre.

Il y a un parallèle entre la façon dont on conçoit l'expérience scientifique dans la science moderne et la „muséologie classique"... Le même isolement dans un milieu neutre, la même falsification imposée par la discipline de l'expérience.

Dans la muséographie actuelle, l'objet est forcé d'agir dans un espace muet, abstrait, ou bien on le place dans le contexte d'origine, mais reconstitué artificiellement. Distribués dans des contextes faibles, les objets faiblissent par la muséification. Je pense qu'il vaut la peine de leur donner la chance d'exister dans un espace actif, dans un espace culturel ouvert qui les arrache à la somnolence des vieilles connotations symboliques et émotionnelles. Il faut provoquer l'objet à devenir un *agent* par l'intermédiaire duquel nous produisons des informations.

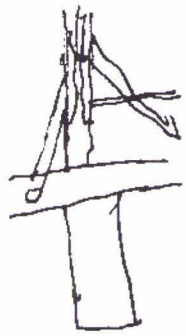
On a besoin d'oreilles fines pour écouter ce que „dit" l'objet. Pour comprendre le langage de l'objet, il faut avoir une longue expérience dans le domaine du visuel, mais aussi dans le domaine de l'histoire et de la spiritualité des hommes qui ont employé l'objet que l'on veut évoquer. Si vous avez cette ouïe fine et le courage de lui obéir, alors ce seront les objets qui dicteront leur mode d'exposition. Mais il faut apprendre l'écoute, l'obéissance.

Le système de relations qui se créent entre les objets est plus proche de la musique que je ne le croyais. L'exposition doit chanter. Les objets doivent entrer en une interaction harmonique.

Pour moi, faire du musée, c'est comme un accordage continu; c'est le moment d'avant le lever de rideau, transformé en technique et en état, le moment où les instruments cherchent leur future symphonie. Il me semble essentiel que l'on ait la perspective d'une muséologie, voire celle d'un contexte, qui se construisent par la con-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

frontation entre les objets et celui qui les interroge. Le musée est par excellence une opération de connaissance libre.



Ce n'est que l'année passée à peine que je suis arrivé à une conclusion qui aurait dû trouver sa place dans l'hypothèse de travail du Musée du Paysan: le problème du rythme. Le rythme étant essentiel pour toute action humaine et pour tout acte vital, il est tout aussi essentiel dans la muséologie. Nous l'avons obtenu jusqu'à présent sans trop le chercher. Maintenant je suis conscient de sa nécessité et je le provoque. Il y a, disais-je, dans le passage vers la salle des icônes une chute progressive de la matérialité: c'est une fragilisation du matériel, une baisse de la densité. Il y a aussi un rythme des thèmes énoncés: de cinq on passe à un seul et puis, subtilement, on arrive à quatre thèmes. Ces passages sont difficiles à observer, mais ils agissent sans le moindre doute sur le spectateur. Puis, il y a des situations qui se sont créées presque d'elles-mêmes, des présences d'objets qui annoncent le thème de la salle suivante. Tout comme chez Mozart apparaît subitement, *in nuce*, un motif qui sera développé beaucoup plus tard. Ou chez Dostoïevski, où l'on renvoie à une phrase après quatre-vingts pages.

Un musée à l'état perpétuellement naissant; un état d'esprit disposé vers un perpétuel commencement.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Note

1. On a pu parler (D. Fabre, 1989, pp. 74 - 78), en ce qui concerne l'analyse du fait symbolique, d'une „anthropologie qui s'affirme en se faisant", qui construit „l'espace et le temps où le sens a pris corps", une anthropologie dont „la démarche s'assure, se conforte au fur et à mesure, par sa capacité à intégrer des éléments autrement épars et incompréhensibles" afin d'obtenir la „matrice logique" de son objet.

La muséographie de Horia Bernea ressemble à plus d'un point à ce type de démarche. Il „rencontre", écoute et interroge les objets en essayant de susciter le réseau de leurs relations possibles, auquel il crée un espace muséal „du sens" convoquant les repères d'une culture méditéranéenne chrétienne. Démarche ouverte et continue, refusant autant le pré-projet que l'explication discursive, démarche dont l'expression verbale tâtonnante accompagne le geste muséographique même. Entre 1990 et 1996, à travers des notes écrites et des entretiens enrégistrés, Irina Nicolau a obtenu un recueil de ces „propos de trajet muséal" inclus pour la plupart en H. Bernea (1993 a, pp. 4 - 12). Elle présente ici une sélection de ces textes, enrichie d'extraits de H. Bernea (1993 b et 1995).

Texte traduit en français par I. Pânzaru.

À l'exception de la *Mère de Dieu - Hodegétria* (p. 198), du Monastère de Pîngărați, Moldavie, XVI[e] siècle (reproduite d'après Corina Nicolescu, 1971, *Icoane vechi românești*, București, Meridiane) et du *Couronnement de la Vierge* (p. 199), reproduit d'après G. Oprescu et R. Niculescu, 1956, *N. Grigorescu. Anii de Ucenicie*, București, ESPLA, les autres photos appartiennent aux Archives du Musée du Paysan (photos: Marius Caraman et Dan Dinescu).

Références bibliographiques

BERNEA H., 1993 a, «Quelques pensées sur les quantités, la matérialité et le croisement» recueillies par Irina Nicolau, in *Crucea*, 1993, Catalogue de l'Exposition du Musée du Paysan, coordonné par A. Manolescu, Bucarest, Musée du Paysan Roumain.

1993 b, *L'ouverture du Musée du Paysan Roumain: une expérience?*, communication pour la Conférence nationale des musées d'ethnographie, Sinaia.

1995, «L'icône: la pensée du divin incarnée. Accessible, palpable, passagère», entretien réalisé par A. Manolescu, *Dilema*, II, 154, p. 11.

FABRE D., 1989, «Le Symbolisme en questions», in *L'Autre et le Semblable. Regard sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Textes rassemblés et introduits par M. Segalen, Paris, Presses du CNRS.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Au genou de la grenouille*
(Bouillon de muséologie subjective)**

Irina Nicolau
Musée du Paysan Roumain, Bucarest

Dans les musées de ma mère

Je dois mon amour pour les musées à ma mère. Son intérêt pour les musées est sans discours. Elle y va. Certaines personnes aiment les animaux ou les plantes. Elle aime les objets; tous les objets. Le temps passé dans un musée, dans une brocante, au marché aux puces ou dans les magasins est un temps heureux[1]. Comme elle ne travaillait pas à l'époque de mon enfance, elle m'emmenait partout. Ainsi ai-je connu très tôt les musées. Elle m'avait appris en quelques mots ce qu'on pouvait y faire et ce qui était interdit. Pendant ces visites, je ne posais pas de questions. De temps en temps elle s'exclamait: „tiens-tiens" ou „voilà", ce qui voulait dire: „ouvre les yeux, nous sommes à la leçon du regard". Mais normalement chacune de nous regardait les choses qui l'attiraient. A la sortie, nous ne parlions pas de ce que nous avions vu. Les billets n'étaient pas chers, nous pouvions y revenir souvent.

C'est à maman maintenant de m'accompagner dans les musées, mais pour d'autres buts. Les recherches que je mène réclament une partenaire qui n'a pas perdu son bon sens.

- Tu sais, maman, j'ai lu aujourd'hui quelques articles portant sur les espaces aménagés pour les enfants dans les musées. On peut laisser l'enfant là-bas, pour faire tranquillement sa visite.

- Et lui?

- Lui, il joue. Il y a des spécialistes qui le font participer à des activités très instructives: il fait du modelage, il dessine...

- Mais le musée, il ne le voit pas.

- Il est trop petit.

- Quand il est trop petit, je n'aime pas le laisser avec des inconnus et, dès qu'il marche, je l'emmène avec moi.

- Mais il s'ennuie. Il vaut mieux qu'il joue.

- Si le musée l'ennuie à ce point, nous n'y allons plus. On peut trouver autre chose.

- Mais, écoute, vous irez plus tard, je veux dire qu'il ira plus tard, avec sa classe. Car il doit apprendre à faire la visite en groupe.

- Et la visite avec la mère, quand l'apprendra-t-il?

J'ai accepté son argument. Elle avait raison. Je lui ai promis de ne jamais travailler pour des programmes destinés uniquement aux enfants. Des musées pour les enfants, oui, pourquoi pas: des lieux où les enfants sont initiés aux codes du musée. Mais dans les autres musées, les vrais, l'enfant, comme nous autres, est quelqu'un qui regarde des objets.

*

Les sociétés modernes ignorent de plus en plus l'institution „mère". D'autres institutions lui font concurrence. En s'adressant directement aux enfants, ces institutions écartent les mères,

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

sans se rendre compte du danger. Une écologie des relations humaines traditionnelles devrait contester l'intervention brutale dans la relation mère-enfant-objet. Pour mieux comprendre cette relation, une courte référence aux cultures traditionnelles serait profitable. Dans ces cultures, les mères, aidées par des agents délégués par la communauté, révèlent à l'enfant le monde des objets. L'enseignement proprement-dit est secondaire. L'explication, presque inexistante. La relation mère-enfant-objet est bâtie sur un riche symbolisme. Les objets sont présentés à l'enfant et l'enfant est présenté aux objets. „Bébé, voilà la porte; toi, porte, fais la connaissance de mon bébé". Très souvent, la double présentation se passe dans un cadre rituel. Il est vrai que les cultures traditionnelles ignorent l'objet de musée; l'enfant est confronté avec les objets que sa société utilise et que, lui-même, il utilisera un jour.

Plus permissives, les sociétés urbaines acceptent les objets des autres. Leur geste manque de gratuité car les objets des autres travaillent pour les sociétés qui les fagocitent. D'une certaine manière ils leur appartiennent. Une partie des objets des autres sont gardés dans les musées, là où se trouvent aussi les spécialistes. Au nom du savoir des spécialistes, les musées déclarent les mères incompétentes. En prenant en charge les enfants, les musées gagnent en perdant car, même si l'incompétence des parents est réelle, leur rôle ne peut pas être annulé.

Voilà une anecdote qui résume la visite que l'enfant fait avec ses parents dans un musée. C'est le cas limite:

La mère, le père et l'enfant passent un samedi matin dans un musée. Chaque fois que l'enfant découvre un objet qui lui est inconnu, il pose des questions à son père qui, après avoir déclaré son „je ne sais pas", ajoute un affreux juron. A un moment donné, la mère intervient et dit à l'enfant:

- Finis avec tes questions!

Mais le père la contredit:

- Non, laisse l'enfant poser des questions, c'est comme ça qu'on apprend.

L'anecdote nous révèle l'existence d'un deuxième type de musée, celui des pères. Si on considère l'anecdote comme une illustration de la tension entre les deux modèles, l'intervention „finis avec tes questions" peut être interprétée comme une tentative de la mère de sortir l'enfant du musée du père, vers lequel il avançait. Par rapport aux musées des mères, qui sont une rencontre avec des objets inconnus - appropriés tout en restant inconnus - les musées des pères donnent des explications, font des réflexions, éduquent. Dans le cas limite, comme celui présenté ci-dessus, le père garde du respect pour la question, même pour celle qui ne sera pas satisfaite par une réponse.

„Mother style", „Father style"... Le musée a toujours préféré le style des pères. Quand je pense à un travail de musée dans le style mère, je n'imagine pas transformer les musées en écoles maternelles. Pour moi, le style mère s'exprime en deux choses: une grande sécurité („regarde sans peur, tu es avec maman") et une liberté encore plus grande de réception („personne ne t'en voudra si tu n'apprends pas la leçon du musée, nous allons y revenir et tu feras tes propres choix"). Le style de la mère est un antidote à l'hypermnésie vers laquelle nous poussent, non seulement les musées des pères, mais toute notre société. Un autre point que l'on doit souligner: les musées des mères donnent la première définition du musée.

- Nous allons au musée, c'est quoi le musée?

- *Un lieu où tu verras des objets qui te plairont.*

Très simple, la définition est cependant consistante. Le musée est un *lieu*. Aller dans un lieu implique le droit d'y aller; on ne peut pas se rendre dans un endroit où l'on n'est pas reçu. Voir des objets suppose que quelqu'un nous les montre. Aller voir des objets est une pratique censurée dans certaines sociétés.

Les musées censurés

Pendant les années cinquante et soixante, les Roumains voyageaient vraiment très peu. Plus

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

précisément, il y avait deux catégories de Roumains: ceux qui avaient voyagé avant la guerre et connaissaient le mirage des musées, et ceux qui n'avaient pas voyagé. Dans la catégorie de ceux qui avaient voyagé, on pouvait distinguer deux classes: les gens qui se trouvaient en prison et ceux qui, paupérisés par le régime communiste, avaient beacoup de mal à survivre. Les autres Roumains, qui n'avaient pas voyagé avant la guerre, étaient, soit LES FORTS qui mettaient ceux de la première classe en prison, soit „les fils du peuple", travailleurs et paysans, qui menaient une vie aussi pitoyable que celle des gens paupérisés.

LES FORTS, de temps en temps, „sortaient" pour rencontrer leurs homologues des autres pays de l'Est. Parfois, quelques-uns perçaient le rideau de fer pour aller en Occident. Ce sont eux qui ont inventé le modèle du voyageur qui part, une petite valise à la main, sans un sou ou avec un peu d'argent, et rentre en chevauchant dix malles. Le miracle se produit de nos jours et il a été connu dans tous les pays de l'Est. A leur retour, LES FORTS jouaient le rôle du héros civilisateur. Ils apportaient des disques de musique classique, des albums d'art, des photos. Leurs enfants étaient préparés à connaître le goût du voyage. Après 1964, ils seront les premiers à voyager. Cette catégorie de privilégiés a fourni aux gens qui ne voyageaient pas la matière de leurs fantasmes. Leurs récits et les souvenirs de ceux qui avaient voyagé avant la guerre nourrissaient notre imagination. Pour les jeunes qui n'avaient pas de parents qui voyageaient, ou qui avaient voyagé, le monde était beaucoup plus petit et plus abstrait.

J'étais très jeune quand j'ai appris que je ne voyagerai jamais. On a du mal à accepter un handicap comme celui du rideau de fer. Mais on finit par s'y habiteur. Moi, par exemple, je déclarais qu'il me suffirait trois ponts qui partent de ma chambre: le premier, vers le Louvre, le deuxième, vers le British Museum, et le dernier, vers l'Hermitage. Même si cette histoire revenait souvent dans mes discours, je ne poussais pas l'idée plus loin: comment passerais-je les ponts, avec quelle périodicité, combien de temps resterais-je là-bas? Je me contentais de penser qu'une relation s'était établie entre moi et mes trois buts.

- Et comment les as-tu choisis, tes trois musées? demandaient mes amis. Il y a tant de musées à travers le monde!

- Mon intérêt se porte vers la Grèce Antique, la Mésopotamie et l'Egyte.

- Alors, pourquoi ne désires-tu pas aller dans ces pays?

- Parce que je sais qu'il m'est impossible d'y aller.

A cette époque je commençais à faire la différence entre mes rêves et mes désirs: on peut rêver de ce qu'on veut, mais il faut désirer dans l'horizon du possible. J'ai inventé l'histoire des trois ponts vers 1960, quand j'avais quatorze ans.

A ce temps-là, en Roumanie circulait l'anecdote sur l'aveugle et le manchot. Un jour, les deux personnages se sont rencontrés et le manchot dit:

- En bien, aujourd'hui j'ai bu un lait formidable.

- Tu te rends compte, lui répondit tristement l'aveugle, moi je ne connais même pas l'aspect du lait.

- Ça alors, mais il est blanc.

- Blanc?

- Oui, blanc comme un cygne.

- Et le cygne?

Pour l'aider, le manchot a pris les mains de l'aveugle et les lui a mises sur son bras coupé un peu plus bas que l'épaule.

- Tu vois, le cou du cygne est comme mon bras, puis il y a le corps, comme ça, les deux ailes, les pattes... As-tu compris?

- Merci, mon ami, maintenant je connais l'aspect du lait.

Utilisant la logique de l'aveugle, j'ai visité beaucoup de musées que je ne verrai jamais.

*

L'ethnologie de la route et du voyageur...

Un regard sur les buts du voyage dans toutes les époques et sur tous les continents...

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Une analyse des mots: route, routier, voyageur, chemin, cheminer, guide; une réflexion sur ce que veut dire: partir, revenir, ne plus revenir...

Je me souviens d'un poème de Ungaretti qui dit que Ulysse n'est jamais revenu à Itaque. Quelle horreur!

*

Dans un pays avec un seul parti politique, où il n'y avait qu'une seule agence de tourisme - l'Office National de Tourisme - qui pratiquait un tourisme „intra muros" (des vacances à la mer, à la montagne, aux monastères de Moldavie et de Valachie, dans les villes de Transylvanie, au Delta du Danube, puis dans le autres pays de l'Est, y compris la Chine), l'embarras du choix n'était pas grand. Connaître son pays était devenu un devoir patriotique. Lorsqu'on demandait un passeport pour l'Occident, une des questions classiques était: „as-tu vu tout ce qu'on peut voir en Roumanie?"

Les voyages de l'ONT en Occident étaient peu nombreux, très chers, et, pour en profiter, on devait avoir un bon dossier à la *Securitate*. Le régime communiste gardait ses ennemis entre les frontières du pays.

Certains Roumains sortaient du pays pour des raisons professionelles. Ceux-ci n'étaient pas très nombreux. Toujours les mêmes problèmes de dossier. Certains détournaient le voyage professionnel en voyage culturel. D'autres s'adaptaient au modèle du voyage économique: au départ une petite valise à la main, au retour, dix malles au dos. De cette catégorie, attirée par le mirage économique de l'Occident, est issue la plupart des émigres.

Après 1964, on pouvait partir en Occident si on avait une lettre d'hébergement et un peu d'argent en devises (au début 10 dollars, puis 50 et finalement 100). Les problèmes des dossiers étaient toujours les mêmes. Ceux qui avaient des parents et des amis plus aisés, en revenant, avaient des histoires à raconter. Les autres racontaient aussi, mais ils payaient cher leurs histoires. Pour voir les musées d'Europe, des centaines de milliers de Roumains dormaient dans leur voiture, mangeaient pendant des semaines ce qu'ils pouvaient emporter avec eux, se lavaient à l'improviste dans des parkings et dans des toilettes publiques. Le peu d'argent qu'ils dépensaient était destiné à l'essence et aux musées. Ils revenaient d'Italie sans connaître le goût d'une glace, d'Allemagne sans avoir bu une bière, de Grèce sans avoir acheté un *souvlaki*, de Turquie sans avoir mangé un *baclava*. On ne doit pas ignorer le côté héroïque de ces voyages, qui est exprimé linguistiquement par un syntagme emprunté au langage des alpinistes. Ceux-ci disent: „j'ai fait tel sommet de telle montagne". Les touristes roumains disaient: „j'ai fait tel pays".

Pendant les voyages ils prenaient des milliers de photos et de diapositives. Je ne sais pas ce que les Japonais font de leurs photos. Mais les Roumains avaient inventé les soirées entre copains, destinées uniquement aux projections. Chacun présentait ses voyages, racontait ses souvenirs et de cette façon les uns et les autres voyageaient plus qu'ils ne voyageaient réellement. Malraux aurait été surpris de la richesse de notre musée imaginaire, de notre capacité de possession symbolique, de notre relation intime avec le réel absent.

Les musées absents n'ont pas de vitrines, d'écriteaux, de discours muséologiques. Ce qui compte c'est l'objet. Le musée devient une sorte d'adresse où habite Mona Lisa et d'autres chimères. Les objets connus à travers les photos sont accompagnés de toutes sortes de récits. Avant d'aller au Louvre, je savais que la Victoire de Samotrace se trouvait sur un escalier. Vrai. Que Mona Lisa occupait une salle toute seule. Faux. On participait de loin, mais très vivement, aux aventures des objets volés, vandalisés. On regardait des images et on en rêvait.

*

En 1972 j'ai fait mon premier voyage à l'étranger. Pour obtenir le passeport j'ai attendu six mois. J'ai même dû subir une audience au Service des passeports de la *Securitate*. L'entretien avec l'officier a été assez humiliant. Il m'a posé les questions „classiques": Pourquoi aller à l'é-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

tranger quand je n'ai pas vu dans mon pays tout ce qui mérite d'être vu, et pourquoi la personne qui m'invite ne vient-elle pas me voir au lieu de m'inviter? La discussion fut plutôt stupide. Ce qui m'a humilié a été le fait que j'ai eu peur tout le temps: avant d'y aller, pendant l'audience et après. Pour des raisons différentes, mais j'ai eu peur. Le passeport était l'appât ordinaire par lequel la *Securitate* racolait ses informateurs. J'ai eu la chance de ne pas les intéresser.

J'ai reçu le passeport trop tard. L'attente, l'entretien avec l'officier et, de nouveau, l'attente ont tué mon appétit de voyage. En plus, en allant en Grèce, je n'ai pas trouvé la matrie de mes rêves; la société de consommation plaquée sur l'esprit balkanique ne me plaisait pas. J'ai décidé de ne pas aller dans les musées avant que mon humeur ne changeât. J'habitais chez tante Hélène et essayais de faire ce que les Grecs font: aller dans les bistrots et ignorer les musées. Je marchais beaucoup dans les rues. De temps en temps je voyais l'Acropole. Je lui disais chaque fois: „ne perd pas l'espoir, je viendrai: je ne suis pas préparée". Δεῖμε ετῖμι. Je lui parlais en grec. Après deux semaines j'y suis montée. Le seul souvenir que j'en garde est que pendant tout le temps que je suis restée là-haut, j'ai eu des larmes aux yeux. Il y avait de tout dans ces larmes, je ne me risque pas m'analyser ici.

Dix années après, je me retrouve en Grèce. Mêmes problèmes de passeport, je dirais plus embarrassants encore. Ceux qui ne voyageaient pas continuaient à ne pas voyager. Recevoir le passeport commençait à devenir plus gênant encore. Un seul jour en Crète, du lever jusqu'au coucher du soleil. Vite, au musée d'Heraklion pour voir de mes propres yeux la déesse au serpents. Énorme désillusion... Trop petite... Dans les albums, je n'avais pas fait attention aux dimensions. Très deçue, j'ai commencé à tourner autour d'elle. Le temps passait. Il m'a fallu longtemps pour comprendre que je ne pourrais pas m'en éloigner.

Le reste du voyage (trente jours) je l'ai passé à Athènes. Fin septembre. Le sentiment d'être là pour la dernière fois. Quoi faire de mieux que d'aller sur l'Acropole? Chaque matin. Presque chaque matin. Le montais à pied et je restais hors des murs, sous un arbre. Je lisais un livre. C'était un Cassirer que je n'ai jamais terminé. Pendant mes deux visites au musée de l'Acropole je n'ai rien appris. Tout Japonais qui a visité le site pourrait réciter mieux que moi „la leçon". Le prix des billets, trop grand pour moi, me donnait le droit de tourner autour de Criophore, des Cores et du Hibou. J'ai tourné longuement, comme en Crète autour de la déesse. Je me demande même si, parmi les passionnés du musées, il n'y aurait pas la catégorie des „visiteurs tournants".

*

Je viens de lire un article qui dénonce la muséologie „de la nostalgie sensuelle", „les madeleines de la réminiscence" tout en préférant „les joies austères de la réflexion et de la théorie" (H. Weis, 1992, pp. 3-4). C'est drôle, tout ce que j'ai vecu dans les musées de Grèce tient de la plus pure sensualité et „madeleinité". Peut-on pas concevoir une réflexion sensible, des madeleines qui pensent, un affect intelligent?

Où sont les albums d'antan?

Dans les bibliothèques des Roumains, les albums d'art étaient, je dirais, des pièces dont les propriétaires s'enorgueillaient. Placés près des disques, ils devenaient sujets de jalousie et sources de prestige. On prêtait ces albums et ces disques avec grande attention.

Au temps de ma jeunesse les bibliothèques des Bucarestois contenaient qutre types d'albums: des anciens (souvent des éditions du XIX^{e} siècle), des albums parus en Union Soviétique après la guerre (qui se vendaient bon marché, mais il fallait aller là-bas pour les acheter), des albums roumains (peu nombreux avant 1965) et des albums „étrangers" (encore moins nombreux avant 1965, relativement accessibles dans les années '70 et à des prix „fous" après 1980). Les „anciens" avaient des reliures riches, de belles reproductions protégées par des feuilles de papier indien, une odeur exquise, un look dé-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

modé. Les albums russes apportaient la couleur mais leurs textes étaient, pour la plupart des Roumains, comme du chinois car l'anomie avait si bien fonctionné que, après huit ans d'enseignement obligatoire dans les écoles, le russe n'était point connu en Roumanie. Les albums roumains, édités généralement dans des conditions modestes, souvent méprisés, étaient beaucoup feuilletés. Leurs rares parutions et leurs prix accessibles nous permettaient de les acheter. Nous avons connu tous la torture du choix quant à acheter les albums étrangers (russes, français, allemands, italiens). Leurs prix obligeaient à une sélection rigoureuse.

L'ethnologue intéressé par ce sujet (les albums d'art) devrait commencer vite son travail car, en ce qui concerne certains aspects, il n'aura plus de témoins. Un des aspects serait l'avatar des albums anciens, lors de la première décennie du régime communiste.

Après 1945, un grand nombre de possesseurs d'albums - des intellectuels et des artistes - ont été obligés de quitter leurs maisons pour des raisons politiques: les hommes, souvent, pour aller en prison, le reste de la famille pour vivre dans une seule chambre immonde. Les maisons, ou les grands appartements étaient vidés en 24 heures. En pensant à des moments comme ceux-là, les gens qui ont fait la prison déclarent souvent que les vraies victimes ont été les membres de leurs familles, laissés en liberté. En une seule journée on devait faire le travail pénible du partage, grouper l'inventaire des objets de la maison en trois catégories: une qui sera emportée dans le nouveau logement, une autre qui sera mise à l'abri dans les caves, les garages et les greniers des amis, si les amis existaient encore, et la troisième condamnée à rester dans la maison. Personne, jamais, ne pourra connaître le destin des objets abandonnés ni estimer les dégâts produits dans les caves, les garages et les greniers des amis où les objets moisissaient, pourrissaient, étaient volés par les colocataires ou brûlés par les mêmes colocataires dans les poêles pendant l'hiver.

J'ai souvent questionné ceux qui ont subi cette expérience au sujet des livres. La question irritait. Elle paraissait la preuve que je ne comprenais pas la dimension de la tragédie, le problème des priorités. „C'était comme pendant l'incendie, me disait une dame, on ne sauvait pas les choses que l'on aimait, mais les objets de valeur: documents de propriété, bijoux, objets d'art, meubles, tapis, fourrures. Puis venait le tour des objets indispensables à la vie: habits, draps, vaisselle..." Peu invoqués dans les récits, les livres étaient sauvés quand même. C'étaient les femmes qui faisaient la sélection, la plupart des hommes étant en prison. Nous ne connaîtrons jamais la sélection que les hommes auraient faite: les bibliothèques leur appartenaient. Les femmes ont choisi surtout les livres chers, les grandes éditions, celles avec des reliures riches. Leur choix a été la chance des albums d'art et en même temps leur propre chance, parce que ces livres se vendaient mieux.

*

En deça du rideau de fer, on aimait les albums d'art avec ferveur. Si on ne les trouvait pas dans sa propre maison, on devait les découvrir dans les maisons des autres ou dans les bibliothèques publiques.

Au temps de mon enfance il y en avait une dizaine dans notre maison. Avant même de les connaître, j'avais appris leur histoire. Une moitié appartenait à ma mère, des albums d'art roumains: peinture, monastères, art populaire. Elle les avait reçu en tant que des prix pendant ses années de lycée. Sur la première page de chaque livre était inscrit le cachet du donateur, la Fondation Carol II. Par peur d'une perquisition, ma mère avait arraché les feuilles où apparaissait l'empreinte du sceau royal. Je n'ai jamais vu ces feuilles mais je connaissais leur histoire et j'étais très fière car je considérais ces livres comme un cadeau que le roi nous avait fait. J'avais envie de parler de cela à mes amis, mais on m'avait appris que c'était dangereux.

L'autre moitié des livres a été apportée par mon père, un beau matin, en disant qu'il les avait achetés à une dame qui devait les vendre pour pouvoir manger. Aujourd'hui encore, je regarde ces livres le coeur serré. Les dix albums de ma maison et une vingtaine encore, que j'ai trou-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

vée dans la bibliothèque de mon professeur de français, ont suffi pour déclencher mon intérêt.

Pendant mes études, ma passion pour les albums d'art s'est renforcée. Notre faim d'images était énorme. J'achetais tout ce que je pouvais, mais les gens de ma condition ne pouvaient acheter que les albums roumains. Un peu plus tard, j'ai découvert que dans ma bibliothèque il y avait des albums de peintres que je n'aimais pas. En outre, les bons albums étrangers m'ont fait découvrir la misère des miens. Je me suis sentie manipulée et trahie. Ma décision fut prise: je n'achèterai plus d'albums. J'ai commencé à fréquenter alors les musées, plus sincères à mon opinion, pour voir de vrais objets d'art.

Je regarde les vingt kilos de publications sur mon thème favori, la muséologie. Ces publications, je les ai reçues de France au cours des quatre dernières années. Elles sont intéressantes mais il y a là quelque chose qui me gêne. Elles sont trop aimables, trop stéréotypées, trop impersonnelles. Je compare un dépliant de musée avec un dépliant d'hôtel. La différence n'est pas trop grande (la publication de musée devra se transformer). Je ne sais pas apprécier ce qui auraient pu représenter pour nous ces vingt kilos de publications pendant les années du rideau de fer. Je me risque de dire: peut-être pas grand'-chose. Dans ces publications, l'objet n'est plus la vedette.

Peu après j'ai lu les malicieuses instructions que Umberto Eco donne pour préfacer un catalogue d'art. J'ai choisi, sans beaucoup chercher, un fragment (U. Eco, 1985, p. 294):

„La règle d'or pour un P.D.C. est de décrire l'oeuvre de façon que la description puisse s'appliquer non seulement à d'autres tableaux mais aussi au rapport qu'elle entretient avec la vitrine du charcutier".

Je crois que les catalogues ne sont plus ce qu'ils étaient. En les utilisant, on ne peut plus bâtir des musées imaginaires.

À prendre ou à laisser

Mes vingt années de recherches folkloriques sont devenues inutiles pour le nouveau travail de musée que j'ai commencé après 1989. Par contre, les trois contacts que j'ai pu avoir avec le monde du musée français ont représenté une triple opération de cataracte. Jean-Claude Duclos et Francois Hubert, sans se rendre compte peut-être, ont joué le rôle des chirurgiens.

Des musées que j'ai vus là-bas, j'aime les uns, les autres m'intéressent et quelques uns m'ennuient franchement. Je m'ennuie dans les petits musées sans parti-pris, corrects, élaborés par des fonctionnaires qui les soumettent à la logique du prêt-à-porter, du prêt-à-manger, du prêt-à-regarder, d'un produit bon pour tout le monde et pour personne. Un grand musée devient presque automatiquement intéressant: bon ou mauvais, il pose des problèmes. J'ai beaucoup aimé les musées personnalisés, surtout les deux fantasmes de Mistral et de Obereiner.

Mais ce sont les écomusées qui m'ont posé les plus subtils problèmes. En 1990, j'en ai visité quelques uns. Ils se trouvaient déjà à la troisième génération et moi je ne connaissais rien d'une façon rigoureuse sur ce sujet. En Roumanie, l'écomusée n'existe pas encore. J'ai pris mon temps pour lire, regarder, réfléchir. Au vif coup de foudre que j'ai ressenti au début pour l'écomusée, j'oppose aujourd'hui une conclusion exprimée par un proverbe roumain: „Si quelque'un a des enfants, puissent-ils vivre longtemps; mais si le couple est sans bébé, faut surtout pas en désirer".

Né d'une école de contestation, variante européenne du musée de voisinage américain (1967, Neighbourhood Museum d'Anacosta), l'écomusée prétend être le nouveau langage du musée, une autre communication avec la public. Plus de collections conservées pour elles-mêmes, plus de conservateurs qui aiment l'objet d'un amour vicieux, plus de savoirs ésotériques de la mise en espace, „mais un environnement naturel et culturel à percevoir comme un tout qu'on reçoit en héritage, que l'on s'approprie, que l'on conserve et que l'on transmet en restant conscient des transformations que lui font connaître les créations et les destructions de l'homme..." (A. Desvallés, 1992, p. 222).

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Au nom du *développement*, des praticiens et des théoriciens citant parfois Mao Tsé Toug et Lénine - comme Hugues de Varine (1964, p. 57) le fait - ouvrent les portes du musée à la Révolution Culturelle qui va débarasser l'humanité du concept étroit de culture imposé par les aristocrates et les bourgeois. Dans ces conditions, le point focal du musée ne sera plus l'artefact, „... mais l'Homme dans sa plénitude" (H. de Varine, 1964, p. 59). Certaines personnes d'Est, en lisant ce genre de choses, commencent à voir le hoquet. Grâce à l'anthologie de André Desvallés, j'ai eu la possibilité de connaître par des morceaux-choisis les „pionniers", les „maîtres", les „fondateurs". Il y a là des pages qui m'ont etonné. Je me rends compte que mon recul face aux écomusées est dû, dans une certaine mesure, à leur littérature. Rien que voir de tels musées et on se rend compte à quel point ils se considèrent comme l'alfa et l'oméga de la muséologie. Leur ambition d'être reconnus, de s'organiser m'a surpris; l'intérêt à ce que leur histoire soit écrite rapidement m'a posé des questions. La grande culture, la vraie culture n'est pas si pratique, si bien organisée.

Mais on peut reprocher aux écomusées des choses moins subjectives. Ils pensent s'opposer au fragmentaire fétichisé des vieux musées[2], tout en proposant un autre fragment, plus grand, un contexte qui devient texte pour un autre contexte absent[3]. Nés des frustrations, ils produisent des frustrations. Ils veulent être un miroir pour la communauté qui les gère. Mais combien de temps peut-on se mirer? Et puis, combien de ces miroirs gardent leur bonne foi? Il y a des miroirs menteurs, comme celui de la vilaine reine, qui reflètent perpétuellement des visages jeunes et beaux.

Le regard le plus pénétrant et le plus critique dédié à l'écomusée, dans la littérature française, est celui de François Hubert (1978 et 1983). Il découpe l'histoire de l'écomusée en trois séquences: les balbutiements des années soixante, dans la cadre des parcs naturels régionaux; les années quatre-vingt, période dans laquelle l'écomusée découvre sa dimension historique et participative; „l'après 1980", qui est guetté par toutes sortes de dangers qui l'entraîneront dans la dérive. Première génération, deuxième génération, troisième génération... y en aura-t-il une quatrième? se demande l'auteur. La réponse est positive, à condition qu'on évite les dangers. Des dangers signalés, je retiens celui de devenir le cadre où sont projetés tous les fantasmes micronationalistes. Puis, la dérive ludique: en voulant ne pas être poussiéreux et vieux, il risque de devenir „trop amusant"; échappant au seul rôle de conservation, il se retrouve piégé à n'assumer que celui d'animation. Mais une autre série d'observations citées par François Hubert me rend méfiante. Je n'avais pas observé à quel point ce musée, né d'un mouvement contestataire, est si peu subversif. Je dirais qu'il a un regard soumis. Le pouvir ne lui en veut pas et lui, il n'en veut pas au pouvoir. Souvent il glisse vers un passéisme édulcoré. Ses thèmes préférés sont le travail et les fêtes. Je commence à comprendre mon attitude de recul.

*

Y a-t-il un avenir pour l'écomusée en Roumanie? Par mimétisme, certains musées de plein air vont se déclarer des écomusées parce qu'ils contiennent un restaurant et qu'ils font un simulacre d'animation. Le recours à la communauté, aux voisins bénévoles ne se fera pas et je me demande même si ce n'est pas plus sage. La communauté se lasse, elle déserte son propre musée. Ceux qui restent sont des outsiders, les spécialistes. C'est probablement le plus grand échec de l'écomusée. Cela me fait penser à l'anecdote des deux amis qui conduisaient un troisième à la gare. Tout en buvant un verre au buffet, les deux premiers se rendent compte que le train part et ils parviennent à y monter sous les yeux de celui qui devait partir et qui est resté sur le quais.

Au fond, c'est quoi le musée?

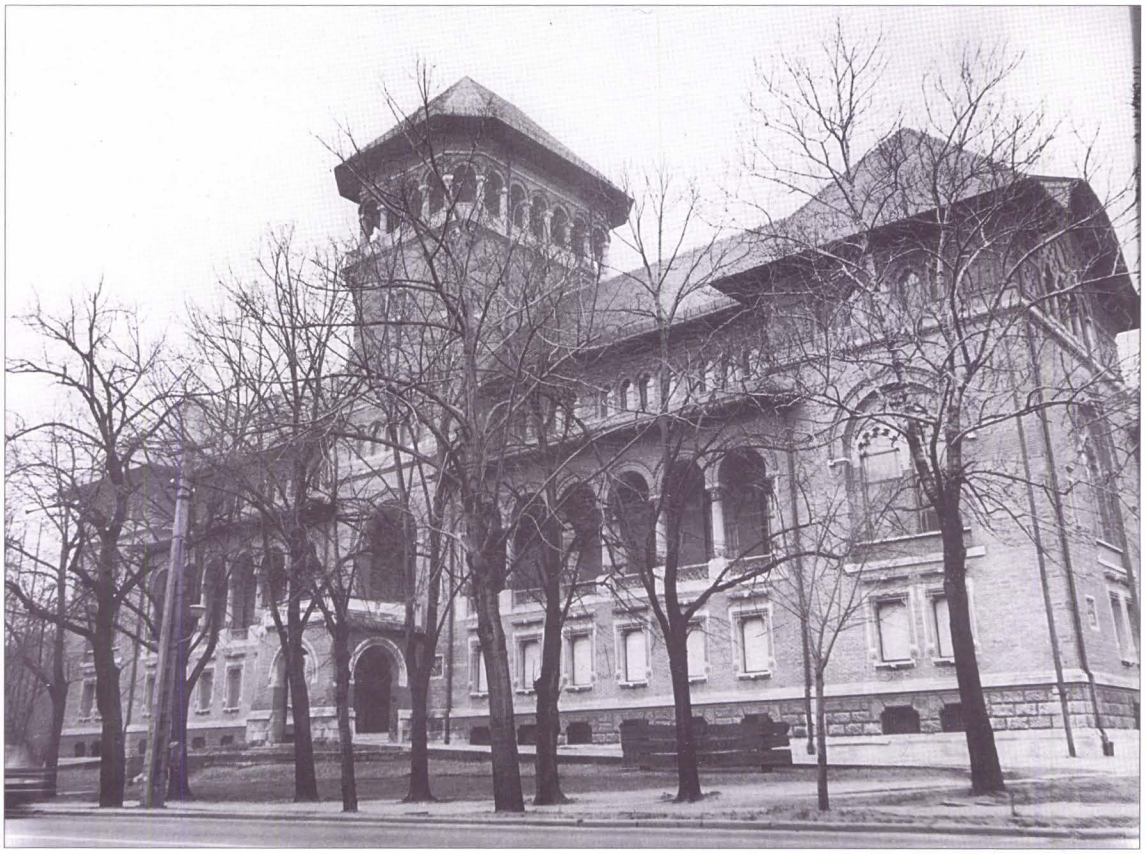
La muséologie tourne autour des définitions données par les bureaucrates, par les artistes et par les savants. Derrière leurs définitions, les bureaucrates cachent toujours des enjeux que

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

même une histoire politique du musée aura du mal à dévoiler.

Bien plus „chaudes", les réflexions des artistes sur le musée sont nombreuses, mais difficiles à repérer. Pour définir une telle situation, les Roumains disent: „chercher une aiguille dans un chariot de foin"... Le livre de Dagognet (1984) rend un grand service à ceux qui sont intéressés par ce genre de réflexions, sans pour autant prétendre être un travail exhaustif: Barbey d'Aurevilly, Kafka, Proust, Rilke, Valéry, A. de Musset..., chacun exprime à sa manière son mécontentement. Car les artistes sont mécontents du musée. Il les fatigue, il les désole, il les tue. Le „trop" du musée leur produit l'ovredose. Ils y étouffent. Mais il est impossible de ne pas remarquer que, bien qu'ils le boudent, ils continuent d'y aller car c'est le seul endroit où ils peuvent voir les choses qu'ils aiment. Ce qui les gêne est le code du musée.

Les définitions des savants sont si nombreuses et contradictoires qu'après en avoir lu quelques dizaines, je me suis rendue compte qu'il me serait plus facile de faire un sommaire des images enfantées par un kaléidoscope: musée église, musée école, musée forum, musée média, musée machine, musée manière de regarder, musée de rupture, musée d'art, musée de société, musée trésor, musée collection, musée hôpital, musée cimetière, musée tribunal, musée intégral, musée global, musée d'identité, musée de plein air, musée de pleine terre, écomusée, musée communautaire, musée de l'environnement, musée actif, musée du voisinage,



Le Musée du Paysan Roumain.Photo: Marius Caraman

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

musée eclaté, musée de site, musée de l'espace, musée du temps, même musée bordel[4]... En fait les définitions reflètent très bien la réalité, le polymorphisme des musées et leurs buts si différents. On ne devrait plus parler du musée au singulier, mais toujours au pluriel. A la question posée par Dagognet (1984, p. 13), QUELS MUSÉES POUR L'AVENIR? on devrait répondre: TOUS LES MUSÉES.

Et de „tous les musées", quel est celui que nous devons choisir dans les pays de l'Est, ici où nous avons la chance de pouvoir repartir à zéro?

Faire un musée, pour qui, pourquoi?

Certaines personnes vont au musée sans savoir pourquoi. Le tourisme nourrit les musées de ce public. Pensons aux Athèniens qui ne sont jamais montés à l'Acropole, aux Parisiens qui n'ont pas franchi les portes du Louvre et qui se font bousculer à l'étranger dans toute sorte de musées, les musées des autres. On a déjà remarqué le grand danger qui guette le musée, celui de devenir une annexe du tourisme, une banale „out of home activity".

Une autre tranche du „grand public" se compose de gens qui acceptent le musée comme une alternative du loisir. Accepter ne veut dire ni aimer, ni connaître. Le musée devient l'équivalent d'une glaçe, d'un verre pris dans un endroit sympathique, d'une promenade dans un parc, d'un cinéma... pas grand chose.

Une troisième catégorie de public sont les enfants. Pour les attirer, les musées mènent une véritable chasse. Ils imaginent pour eux des programmes spéciaux. A leur venue, ils sacrifient le veau gras parce qu'ils sont considérés comme le public de demain et le public de demain est éduqué à vendre cher sa présence, à prétendre des services nombreux et corrects pour le prix de son billet. Les musées américains ont été les premiers à avoir établi cette relation de soumission: nos visiteurs, nos patrons. André Maurois (1946) remarquait avec surprise le fait que les Américains enseignaient au visiteur comment regarder l'oeuvre d'art. C'était en 1946. Maintenant toute l'Europe suit ce modèle. „Public premier servi" est le principe de G.H. Rivière. Dans une manière qui leur a été propre, les musées des pays communistes ont développé un enseignement idéologisant pour un public contraint d'aller au musée dans le cadre des activités culturelles que chaque unité de travail réalisait.

La revue *Museum international* (1993) publie le *Dossier des visiteurs*. Langue de bois, même mentalité de bois dans des phrases comme la suivante: „Le grand public constitue ainsi un élément de poids: ses besoins, ses exigences jouent un rôle de plus en plus important dans l'organisation et dans le fonctionnement du musée"... Et, plus loin..." en vue de faire du musée un espace pédagogique au service des publics les plus larges" (Éditorial signé M.L., 1993, p. 3). L'article de C.I. Screven (1993) m'a frappé par son insistance à avertir les muséographes de la vitesse avec laquelle le public veut déchiffrer le message. Pourquoi les gens qui viennent au musée sont-ils si pressés? Prétencieux, irritables, impatients, superficiels...? Le public produit par les musées d'Occident ne me plait pas.

Une dernière catégorie de public est celle des passionnés, une couche mince et fidèle, une couche qui pense, mais à laquelle le musée n'adresse jamais la parole, par peur d'être accusé d'élitisme.

Je me demande ce que serait devenue la musique de chambre, et en général la musique classique, si elles avaient été obligées de se faire aimées par tout le monde et, réciproquement, ce que le musée serait devenu s'il avait pu s'adresser aux connaisseurs et non, dans la même mesure, à l'enfant, au touriste de passage, à la ménagère, au spécialiste, à l'étudiant, au travailleur. Georges-Henri Rivière (1975, p. 123) faisait la différence entre le publique réel et le publique potentiel du musée et il prétendait que le but du musée serait d'englober le public potentiel. Je répète, quelle chance pour la musique classique de ne pas avoir été obligée de neglijer son propre public en se dissipant dans un travail de séduction adressé à des gens indifférents.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Horia Bernea, directeur du M. T. R.
Photo: Marius Caraman

En ce dernier temps je suis attirée par le côté bateau du musée. Je pense au bateau comme à un espace de sauvetage. L'arche de Noë est par excellence ce genre d'espace. Elle sauve pour perpétuer. L'objet incorporé dans un musée, même s'il continue son voyage dans le temps, ne pourra jamais enfanter. Il est stérile. Tout ce qu'il va perpétuer sera la mémoire. Mais quelle mémoire? Celle acceptée par la société, qui se rappelle et oublie ce qu'elle veut. La mémoire d'une société est sa propre construction. L'objet de musée, dompté et affaibli par sa propre décontextualisation, est soumis à la volonte de la société. C'est elle qui lui imposera la confession, quand et comment elle le voudra. Méfiez-vous du bateau-musée qui sauve, qui montre et en même temps cache ce qu'il a sauvé. On parle peu des objets captifs et encore moins des témoignages censurés.

Ce drôle de bateau qu'est le musée a la poupe vitrée. Les gens qui viennent voir les objets sont obligés leur dire adieu à travers les vitres. Ces braves gens intéressés par les objets des autres ne connaîtront jamais le sourire un peu sénile des objets endormis dans les boîtes et dans les tiroirs de réserve. Ils doivent se réjouir d'une toute petite partie de la collection, celle que les conservateurs et les muséographes daigneront leur montrer. Les pauvres amoureux des objets seront toujours harcelés et obligés à devenir les partenaires d'une communication imposée par les conservateurs.

La veille de l'inauguration: M. le P. D. G. du Grand Louvre M. Laclotte et S. E. l'Ambassadeur roumain à l'UNESCO D. Hăulică visitant l'exposition avec H. Bernea.
Photo: Marius Caraman

Le passionné du musée doit tout supporter: la rumeur qui entoure les objets au nom d'une pédagogie souvent populiste, les excès imposés par les lois de la conservation, la dérive de l'institution vers des procédés médiatiques, et l'indifférence avec laquelle il est traité.

- Silence, j'ai cru entendre le cri d'un visiteur excédé: Je ne veux plus de vos explications stupides et hypocrites! Je ne suis pas le premier à le dire, *le musée est pour les gens éduqués*! J'en ai marre!

- Tant pis pour toi, c'est ça le musée.

- C'est le musée que vous avez inventé après le départ des savants vers des instituts de recherches, c'est le fruit de votre médiocrité populiste. Vous êtes ennuyeux et figés.

La chance de recommencer

Je travaille dans un musée fondé en 1906. Apres 1950, son bâtiment a été détourné pour devenir le siège du Musée du Parti Communiste Roumain. C'était une pratique courante dans les pays de l'Est; les partis communistes agissaient comme des coucous: ils mettaient leurs oeufs dans les nids des autres (B. Unfried, 1982, p. 23). En 1990 les collections du musée d'ethnologie ont retrouvé leur maison.

Aujourd'hui, cinq ans après, nous continuons à lutter contre les résidus: panneaux, vitrines trop marquées par l'ancienne muséographie. Que faire avec? Nous sommes trop pauvres pour les jeter. Je me demande si l'oiseau Phoënix pourrait renaître en se ser-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

vant de ses vieilles plumes. Sommes-nous condamnés à traîner tous ces résidus après nous? Je crois que oui! Cela fait partie des circonstances dans lequelles nous vivons. Au nord d'un passé encrassé et au sud d'un futur informe, nous devons édifier les structures de notre présent.

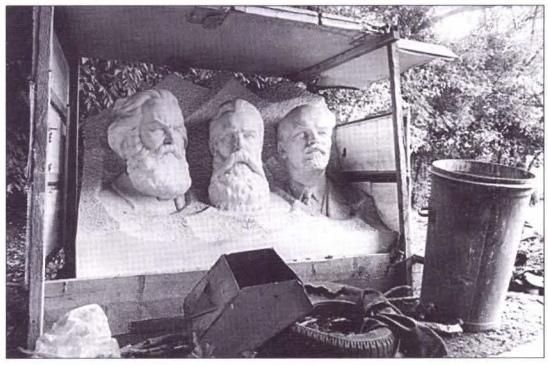
*

Un musée qui conteste, un musée barricade, un lieu où se déroule la lutte contre le mauvais goût. Un travail qui soit adressé d'abord aux regards purs, qui guérisse de la réaction d'overdose que certains Roumains ont eue face à la „paysannerie" utilisée par le pouvoir communiste pour servir d'emballage à sa propre idéologie.

*

C'est le musée antidote que je recommande à notre société en convalescence.

L'antidote est un „remède" spécifique. Le principe de l'antidote universel n'existe pas. Le musée roumain se trouve dans une double crise, due aux séquelles de l'idéologie communiste et au danger que représenterait une muséologie occidentale mal assimilée. Les deux maladies ont en commun le formalisme: l'un est morose, l'autre est rose. Un seul antidote peut être administré...



Le communisme ou comment s'en débarasser?
Photo: Marius Caraman

Le musée antidote (M.A.): Mode d'emploi

1. Le M.A. est recommandé dans les convalescences culturelles, sociales et politiques (périodes de transition).

2. Le M.A. n'admet pas de recettes. Son succès est dû à sa diversité et à sa mobilité.

3. On ne va pas au M.A. comme à l'église, ni comme à l'école, au tribunal, à l'hôpital, ou au cimetière, mais comme au musée.

4. Le M.A. est le musée du „voilà". Ses présentations elliptiques libèrent l'objet des poncifs, de toute connection stéréotypée.

5. Au M.A. on vient voir des objets. Les revoir ou les découvrir.

6. Dans le M.A. le visiteur a un seul droit, celui de regarder.

7. L'objet présenté par le M.A. est un objet (pas un témoin, pas une marchandise etc.).

8. Le M.A. ne veut pas séduire. Il ne vend pas de souvenirs, il ne nourrit pas. Il ne dorlote pas les enfants. Il fatigue.

9. Le M.A. montre et cache aussi. Il s'adresse aux personnes disposées à y investir (du temps, de l'imagination).

10. La cure du M.A. peut durer de un à trois ans.

11. Après la rémission de la maladie, le M.A. doit être repris de temps en temps, pour prévenir le syndrome M.B. (Musée Blasé). Je recommande de laisser ce médicament à la portée des enfants.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Notes

* Pour les Roumains, „le genou de la grenouille" représente le niveau du savoir commun.

** Version abrégée du texte *Moi et les musées du monde*, réalisé en 1994, en tant que boursière du New Europe College de Bucarest. Texte écrit en français, revu par Florența Popescu.

1. Le printemps de 1994, à Bucarest, Jacques Hainard exprimait dans une conférence le même penchant pour tout regroupement d'objets.

2. „... le musée est le lieu de la délectation fétichiste des objets partiels" et „Un écomusée est un anti-musée... C'est un musée où l'on refuse la fantasmatique de l'ojet partiel pour tenter d'y retrouver la jouissance de l'objet total" (J. Clair, 1974, pp. 521-522).

3. „Si l'écomusée demeure «un lit de Procuste», jamais aux dimensions complètes du réel, jamais aux dimensions de la pure création, il ouvre cependant une brèche dans la muséographie conventionnelle" (C. Bromberger, 1992, p. 89).

4. „Rien ne me paraît ressembler autant à un bordel qu'un musée. Bordel conçu comme quelque chose qui renvoie à l'antiquité en raison de son côté marché d'esclaves, prostitution rituelle" (F. Dagognet, 1984, p. 159).

Références bibliographiques

BROMBERGER C., 1992, «Écomusées et espaces bâtis: des formes architecturales aux significations culturelles. Territoires de la mémoire», *Les collections du patrimoine ethnologique dans les écomusées*, Éditions de l'Albaron.

CLAIR J., 1974, «Du marteau-pilon à l'écomusée», *Vagues, une anthologie de la nouvelle muséologie*, textes choisis et présentés par André Desvallés, 1992, Éditions W.M.NES.

DAGOGNET F., 1984, *Le musée sans fin*, Champ Vallon, coll. Milieux.

DESVALLÉS A., 1992, «Présentation», *Vagues, une anthologie de la nouvelle muséologie*, textes choisis et présentés par André Desvallés, Éditions W.M.NES.

ECCO U., 1985, *La guerre du faux*, Paris, Grasset.

HUBERT F., 1978, «Les écomusées après vingt ans. Écomusées en France», *Actes des premières rencontres nationales des écomusées*, Agence régionale d'ethnologie Rhône-Alpes, Écomusée Nord-Dauphiné.

1983, *Dossiers écomusées. La muséologie selon Georges-Henri Rivière*, Paris, Dunaud.

MAUROIS A., 1946, *Journal*, États-Unis.

Museum international, revue trimestrielle publiée par l'UNESCO, 1993, nr. 178.

RIVIÈRE G.-H., 1975, «Bibliothèques et musés», *Colloque de la ville de Neuchâtel.*

SCREVEN C. G., 1993, «Les études sur les visiteurs», *Museum international*, nr. 178.

UNFRIED B., 1982, «La muséification du „socialisme réel"», *Communications*, nr. 55 („L'Est: les mythes et les restes"), Paris, Éditions du Seuil.

VARINE H. de, 1964, «Le Musée au service de l'homme et du développement», in *Vagues, une anthologie de la nouvelle muséologie*, textes choisi et présentés par André Desvallés, 1992, Éditions W.M.NES.

WEIS Hélène, 1990, «Collections... collecte...», *Revue des musées d'anthropologie*, juin 1990 („Hommes et société").

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

La communion sous l'espéce de l'objet

Ioana Popescu
Musée du Paysan Roumain, Bucarest

La chose exceptionnelle et la bonne chose

Le monde villageois est un univers à part; les non-initiés que sont les hommes du monde moderne ne le comprennent pas encore tout à fait. Dans cette structure sociale et culturelle, fruste apparemment, sommaire, souvent contingente, le prédicat „être bon" n'est pas entendu comme attribution d'une qualité morale, mais comme présence dans le sujet d'une capacité d'influencer la marche des choses dans le sens de l'ordre. Il y a des hommes bons, des objets bons, des bêtes bonnes, de bons signes, de bons moments, de bons endroits.

La bonne chose est tout d'abord la chose connue, celle qui ressemble à ce que les ancêtres connaissaient déjà, à ce qu'une instance divine leur a octroyé *illo tempore*. Ce qui est nouveau n'est pas bon, parce qu'il vient des zones inconnues, étrangères, il appartient à un univers hétérogène et partant dangereux.

Bon veut dire aussi propre, pur, créé sous le contrôle des règles imposées par la mentalité collective du groupe social, donc l'adjectif indique une matière apprivoisée et appropriée à travers les conduites rituelles adéquates. Ensuite, la bonne chose doit être toujours employée selon la règle, en évitant le contract avec les personnes ou les objets contaminés d'impureté, et en observant le temps et lieu que la tradition indique comme propices à son utilisation.

Il en résulte qu'une société traditionnelle qui se porte bien devrait idéalement posséder uniquement des objets bons, ceux-ci étant à même de créer un milieu propice à la vie quotidienne, et surtout un milieu bénéfique aux fêtes réparatoires. La bonne chose, grâce à sa qualité d'avoir été „vécue", maintient en même temps la cohésion du groupe qui l'a créée et qui l'emploie.

Par contraste, dans une société possédant des choses bonnes, puissantes du point de vue magique et symbolique, la *chose exceptionnelle* constitue une catégorie insolite dans le monde traditionnel, la catégorie de l'"autrement". La chose exceptionnelle este valorisée positivement par le groupe qui la possède, précisément à cause de son origine inconnue, ou lointaine, ou étrangère.

Avant de pénétrer tout à fait dans la société d'adoption, qui finira par l'apprécier, la chose différente de celles qu'on connaît depuis les ancêtres a dû passer par une période de quarantaine. On l'a gardée à l'oeil, dans un endroit sûr, où elle ne risquait pas d'entrer en contact avec les choses „bonnes".

La chose exceptionnelle est d'ordinaire moins employée comme accessoire magique; sa fonction dans la communauté est plutôt une fonction de représentation, elle marque le statut du groupe. Un monde qui possède des choses exceptionnelles manifeste son ouverture et son courage, il s'affirme fort et florissant. Ce monde s'est donné une identité solide, fondée symboliquement sur la distinction paradoxale par rapport à une altérité qui ne possède pas, ou possède moins de choses exceptionnelles.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Choses possédées

Choses pratiquées

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Des choses exceptionnelles aux manières exceptionnelles, aux hommes exceptionnels, on tisse un réseau hiérarchique du système social, dont, je le répète, les objets font eux aussi partie. Le monde exceptionnel est à mon avis un monde né avec la culture savante moderne, vers le milieu du XIX-e siècle, quand on a renoncé au système de la *obște*[1], de la communauté rurale.

Les objets étaient investis d'une âme par la communauté, et à leur tour, ils investissaient d'une valeur symbolique leurs usagers. Leur simple existence à l'interieur d'un espace social et spirituel centrait cet espace, l'ordonnait.

La bonne chose et la chose exceptionnelle conféraient au village traditionnel le prestige de la transcendance. Aujourd'hui, l'objet du monde paysan a cessé de symboliser, il se contente de connoter une réalité, ou bien l'emploi de certains objets impose des rôles et des statuts individuels.

L'objet de la culture paysanne traditionnelle était conçu pour être *pratiqué;* l'objet du monde moderne à demi sécularisé est produit pour être *possédé.* Aujourd'hui, comme le faisait remarquer Baudrillard, il suffit que la pratique concrète soit perdue pour que l'objet soit transféré parmi les pratiques mentales (Baudillard, J., 1968).

Par rapport aux interprétations théoriques du beau dans la mentalité traditionnelle en général et dans le monde paysan en particulier, la perspective directe sur les sens du beau apporte un complément nécessaire à la vision extérieure. Là résiderait l'intérêt principal de la sélection que j'ai faite des réponses au *Questionnaire Hasdeu,* à la question „Qu'est-ce qui est beau?"

Le beau délecte, il étonne et enchante.

Beau est ce que j'aime, aussi laid parût-il à un autre.

Beau est ce qui frappe agréablement la vue.

Ce qui est blanc est toujours beau, et ce qui est noir et souillé est toujours laid.

Beau est ce qui adhère au coeur de l'homme.

Belle est toute chose propre et régulière.

Une chose ou quelqu'un sont beaux, quand ils sont bien faits et agréables à la vue.

La beauté est un don que Dieu accorde à un être, à un objet, à un plaisir.

La beau, c'est les propriétés données à une chose, qui sont bien ajustées.

La beau, c'est quand nous avons de la terre tous les hommes.

Beaux sont tout être et toute chose qui ont une forme bien faite, une chose faite comme il faut et avec beaucoup d'habileté.

Beaux sont les blés qui portent beaucoup de grain.

Le bétail est beau quand il est bien fait, gras et grand. Beaux sont les goeufs aux longues cornes tordues, à la robe et à la démarche belles, gras.

Beau est l'homme bien fait, au visage blanc, aux yeux et aux sourcils noirs, aux traits du visage lisses, au corps droit, aux yeux riants, de taille moyenne et intelligent.

Beaux sont les gens endimanchés, quand ils vont à la foire ou à une noce.

Belle est l'église, surtout quand elle est ornée.

Les plus belles choses sont celles qui sont bien faites et auxquelles ne peut se comparer aucune autre chose au monde.

Les plus belles choses sont les enfants, l'avoir, l'argent et la chance.

Belle est la pluie, quand il pleut à temps et il ne fait pas trop froid.

Le plus beau est le soleil, parce qu'il ressemble à la plupart des choses d'une beauté particulière, parce que c'est lui qui a rendu beau ce qui est beau.

Le soleil est Dieu, et Dieu est le soleil, c'est pourquoi il est la plus belle chose du monde.

Beaux sont les anges. (Mușlea, I., Bîrlea, O., 1970, pp. 506, 511)

La Création

„Dans une société traditionnelle il y a peu de chose ou rien qui puisse être proprement nommé profane" (Coomaraswamy, Ananda K., 1956).

Les habitudes et les croyances se perpétuent depuis les temps auroraux où les ancêtres ont reçu leur sagesse directement de la divinité et l'ont transmise à leurs descendants, selon le

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

commandement, au moyen de l'initiation, dans les termes d'une mystique obligatoire. Leur puissance réside précisément dans l'expérience de la confiance dans la révélation antérieure du transcendant et dans la soumission libre à ce transcendant.

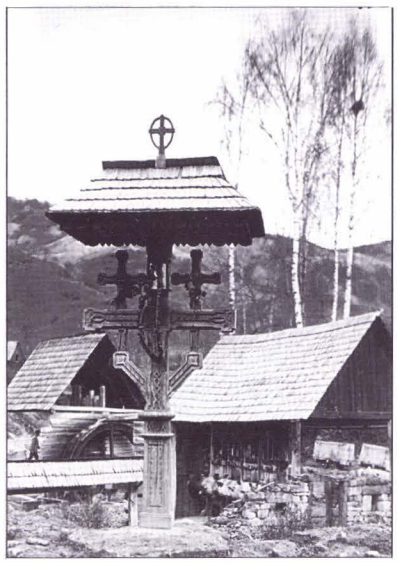
Si l'on interprète ainsi le contenu spirituel des manifestations paysannes. on peut tracer une distinction explicite entre la haute culture „aristocratique" et une culture traditionnelle.

Tandis que la culture paysanne est obligatoirement sacrée et traditionnelle, son pendant savant est profane et sentimental (Coomaraswamy, Amanda K., 1956). Ici intervient une remarque nécessaire, en ce sens qu'il faut amender les représentations véhiculant la notion de „monde païen" du paysan avant le christianisme. Coomaraswamy découvre la sacralité intrinsèque de tout monde traditionnel. L'univers spirituel rituel et magique est imprégné par „l'univers vétéro-testamentaire, où il y a un seul monde, réunissant le Créateur et sa créature, les créatures avec leur oeuvres" (Pleşu, A., 1992).

Créatures sont donc également et les hommes et les esprits. Le monde créé par Dieu devient ainsi l'expression de l'ordre cosmique, qui dans son imperfection terrestre doit être restauré par des agents guérisseurs.

L'homme de la société traditionnelle doit vivre le visage constamment tourné vers la source, vers Dieu, d'où il a reçu l'expérience initiale de la création, expérience transmise directement, „de main en main", selon un principe fonctionnant encore, dans la mentalité du village, lors des échanges symboliques entre les individus, entre les individus et le monde ou entre les mondes. Ce type de communication par l'entremise des objets véhiculaires, bénéficie d'une attention spéciale dans la tradition rurale, étant recommandé ou prohibé, en stricte dépendance de la fonction symbolique et du moment du développement dans un certain contexte. Dans la mesure où le village est un microcosme défini essentiellement par la *communication* (individu-individu, homme-paysage, homme-groupe, groupe-expérience métaphysique, réalité immédiate-réalité invisible), il est un „Monde des anges" (*ángelos* signifiant à la fois messager et message), un monde saint, en contact et en combat permanent avec le diable (*diábolos* signifiant „séparateur").

C'est pourquoi tout geste, toute „fabrication" doivent être bons, dans un monde dont le fonc-



FAIRE et GARDER, jamais sans la protection de la croix

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

tionnement correct, selon la norme imposée par les ancêtres, est la condition obligatoire de la survie dans l'ordre et dans l'équilibre.

Une pareille société est à même de créer, non seulement comme forme de combat contre le diable, contre la non-communication et l'individualisme, contre le péché en dernière instance, mais surtout comme un effort de construction permanente d'un monde harmonieux, qui puisse continuer l'oeuvre de la Création.

En jugeant ainsi, nous pourrons conclure, avec un grand théologien, que „la révélation de la création se produit non de haut en bas, mais de bas en haut, elle est une révélation anthropologique, et non théologique" (Berdiaev, N., 1992).

L'homme a donc été doué d'une nature créatrice. Quelle est sa substance et comment elle se laisse saisir, nous pouvons le rechercher dans le seul périmètre de la connaissance créatrice, ou de la création comprise comme effort de dévoilement de la vérité. Si l'on prend l'existence comme un donné indiscutable et définitif, la création peut la contredire.

Dans la mesure donc où l'activité créatrice de l'esprit est congrue avec l'accès à la Vérité, elle signifie en même temps résistance à la rupture et à la séparation entre le Créateur et la création. Ce qui appartient à l'objectuel, à l'extérieur, au monde matériel, est en essence la symbolisation de ce qui se passe dans les tréfonds de l'esprit, dans l'Homme-créateur, l'homme conscient d'être image et ressemblance de Dieu.

Donc la création humaine est miroir de la Création et en tant que telle elle est une solution qui permet d'obtenir la cohésion et la permanence spirituelles, la victoire sur l'entropie.

„Dans toute production artistique on crée un monde autre, un cosmos, un monde libéré-délivré. La croûte tombe du visage du monde. La nature de la creation artistique est ontologique, et non psychologique" (Berdiaev, N., 1992, p. 211). Donc la création est tout ce qu'il peut y avoir de plus contraire à la limitation, à la délimitation du monde, elle ne naît pas d'un besoin d'adaptation à *ce monde*. Au contraire, par la création on transgresse les frontières de ce monde et la manifestation de ses besoins. Ce sont les imperfections du monde immédiat qui provoquent la création. L'acte créateur tire sa force des imperfections de notre monde et non du besoin que nous avons de nous y adapter. Quelqu'un disait paradoxalement que dans un monde parfait il n'y aurait plus de créateurs et que la simple recherche de la perfection à tout prix anéantit la création.

*

Le monde traditionnel paysan ne connaît pas le loisir, inutile et partant non formalisé, ni ce désir du bien-être qui n'est qu'une gâterie. Il a ainsi la chance de vivre plus près de l'essence humaine et de la vérité révélée *ab initio*. Dans un monde pareil, la rigueur et la soumission à la norme se motivent et se compensent par le confort spirituel de l'ordre assumé. Le chaos, l'écart par rapport à la norme ne signifient pas en dernière instance qu'il y a une liberté du choix, mais elles indiquent précisément le péché. Le combat contre le péché est efficace dans la société traditionnelle, société qui se manifeste dans la contemplation de la Création, plutôt que dans la compréhension intellectuelle, rationnelle. Le monde paysan se trouve *grâce à son expression* plus près du monde créé. Dans la société traditionnelle il ne saurait être question de la recherche d'une ressemblance calculée. Au contraire, on ne peut comprendre l'acte créateur que dans le cas de l'acceptation de son caractère inexplicable et sans fondement.

Dans la culture paysanne ancienne, c'est le christianisme qui introduit la *morale de la soumission*, par rapport à Dieu, et la *morale du bon ordre*, par rapport au monde. Le christianisme pénètre le monde magico-religieux du village primitif, comme une révélation de la grâce, de la liberté et de l'amour. C'est pourquoi le paysan ne devient créateur que s'il s'avère capable de contemplation; sinon, il reste définitivement dans la zone de l'artisanat et de l'habileté.

Voilà donc un premier pas possible vers la définition de l'art dans le monde du village.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Grâce à la contemplation, l'homme traditionnel parvient à l'initiation répétée, en suivant la vérité de l'expérience initiale directe, héritée des ancêtres. C'est un type d'apprentissage propre aux seules cultures traditionnelles, par la fabrication, une sorte de connaissance en acte. Apprendre en faisant, et non en méditant, à travers une connaissance inspirée et non discursive. Par la fabrication on peut dépaser la précarité de la matière et récupérer la pureté, *la propreté de la nature de la matière.*

Le monde traditionnel roumain, marqué de bonne heure au sceau du christianisme, se manifeste de façon créatrice dans la seule perspective de la morale crétienne. De la sorte, le paysan a toujours été mis en situation de se rapporter à Dieu d'une part et à son propre monde, d'autre part. Or, en ce sens, il a adopté les deux attitudes chrétiennes majeures rappelées ci-dessus: la morale de l'obéissance et la morale du bon ordre. Ces deux idéaux de comportement correspondent aux préceptes chrétiens de l'amour et de la liberté. L'amour manifesté par l'humilité et par le renoncement impose le sacrifice comme acte créateur. En même temps, la liberté de choisir l'expérience et le système de règles des ancêtres et de les respecter, impose une re-création permanente du même modèle archétypal. „Dieu a créé le monde, a l'instar de la mer qui a créé le rivage en se retirant", disait Jean Damascène.

Le sacrifice et le renoncement, comme formes ultimes de manifestations de la liberté intérieure, imposent à la création paysanne un caractère théurgique. Cette réalité présuppose deux sources obligatoires de l'acte créateur, sources qui se superposent jusqu'à s'englober réciproquement. La création paysanne est en premier lieu synodale et ensuite théanthropique. Ces deux directions complémentaires de la création font que l'humilité et le renoncement ne deviennent pas des vertus négatives et passives. Elles se complètent par l'honneur, entendu comme sauvegarde, dans l'homme, de l'image de Dieu, qu'il ne faut pas avilir (Berdiaev, N., 1992, p. 243).

L'art préchrétien cherchait la perfection idéale de la réalité connue. L'art chrétien apporte dans la structure de l'acte créateur l'imperfection, qui se manifeste par un inachèvement des formes, comme une forme d'aspiration à la beauté du monde invisible. Dans le cas de la création du paysan roumain, voilà ce que remarquait Alice Voinescu: „Nous ne sommes pas un peuple moral, nous sommes un peuple croyant – d'où l'attitude esthétique qui se mélange à toutes nos manifestations. Pour nous un geste n'est pas bon ou mauvais, il est beau ou laid, parce que ce n'est pas le critère moral qui s'est élaboré en nous, mais notre critère est la foi en Dieu. *La perfection, donc la beauté est l'absolut auquel on juge l'imperfection, le déséquilibre, la carence humaine*" (Voinescu, A., 1994, p. 50).

Dans le monde blanc, un monde de la COMMUNICATION exclusivement, grâce à l'art chrétien, où l'on peut ranger aussi l'art paysan traditionnel, naît la chance de la communion et de l'eucharistie.

*

L'acte de la création se déploie de façon saisissable sous la forme de l'acte artistique, fût-il littéraire, musical ou plastique. Dans les communautés traditionnelles nous pouvons remarquer pour commencer un trait commun de l'acte artistique, le fait de partir d'une communication symbolique et d'en construire une. Cet art „typal", comme le nommait Coomaraswamy, présuppose un héritage très ancien, datant de l'époque où les doctrines ont été confiées aux hommes, un héritage transmis de génération en génération, de sorte que l'ordre et la *rânduiala*[2] soient sauvegardés. Cette transmission doit garder inchangés les messages, étant connu qu'aux moments de distorsion ou de discontinuité de la tradition, la société est menacée par le chaos, en d'autres termes, par le péché et la décomposition.

Ce qui a généralement été compris par les hommes de la ville et de la haute culture comme ornement, est en fait, dans la perspective interne de la création paysanne, tranformation rituelle

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

d'un objet, qui acquiert de la sorte une fonction spirituelle.

Le symbole, octroyé aux ancêtres dans les commencements, rendait l'art intelligible à cette époque-là au niveau de la spiritualité autochtone. Au fur et à mesure que le symbole se transmettait par cette initiation répétée que l'on vient d'évoquer, il est devenu graduellement et naturellement mystère.

L'artiste est ainsi devenu l'instrument d'un soi qui trouvait son expression dans une communication mystique. S'il n'est pas détenteur de la sagesse initiale, l'artiste paysan joue dans la société traditionnelle le rôle du prêtre, que le groupe traite précautionneusement et envers qui on se trace des règles précises d'approche. C'est que la véritable racine des capacités de signification et de symbolisation, spécifiques du comportement humain, se trouvent dans l'attitude existentielle religieuse. Cette réalité peut fonctionner même dans les sociétés contemporaines désacralisées, pourvu qu'on fasse un effort de déchiffrer les subtils camouflages du vécu religieux.

Dans la communication symbolique, dans l'art „typal", on peut dévoiler les limites ultimes de l'acte créateur artistique; c'est ici que se trouve la voie vers la théurgie. La vérité naît d'une révélation initiale de la réalité transcendante et se réactualise sans cesse sous des formes mystiques. Ainsi s'explique le fait que ce type d'art ne risque jamais de devenir discursif ou déclaratif.

En même temps, la corporalité globale de la communauté traditionnelle n'offre pas la perspective nécessaire à l'autodéfinition individuelle. En revanche, l'impossibilité de se distancer de soi-même pour rendre possible l'autoanalyse est compensée par le processus de construction d'une forte identité de groupe, par le rapport à une altérité extérieure, et par cela même, *étrangère*. Ce processus se déploie dans le fonctionnement des conduites symboliques connues par la tradition.

Dans le contexte de cette mentalité communautaire, la fonction d'un objet et son sens ne peuvent être perçus séparément. Le sens est intrinsèque à l'objet, tout comme „l'âme est forme du corps" (Coomaraswamy, Ananda K., 1956).

Dans ces conditions, *l'art* devient une propriété de l'individu, une sorte de connaissance, grâce à laquelle il sait, non ce qu'il devrait fabriquer, mais comment imaginer la forme de l'objet qui devrait être fabriqué et comment figurer cette forme dans une matière adéquate, de sorte que l'objet résulté puisse être employé. Cet artiste est moins sensible à l'histoire et n'a pas idée des séquences stylistiques dans les autres cultures. *Sa grande affaire n'est pas de s'exprimer, mais de savoir ce qui doit être exprimé dans un certain objet afin de le rendre utile dans les deux sens; pratique et symbolique.*

On peut donc dire que l'art traditionnel a deux fonctions essentielles: 1. l'utilité et 2. l'intelligibilité. (Quand à celle-ci, elle est présente même dans les formules „abstraites" qui sont parvenues jusqu'à nous, qui ont constitué au début un lexique de communication et non une invention personnelle du créateur. Ces signes constituaient un „langage commun du monde", selon le mot de Coomaraswamy.)

Et pourtant, dans une société qui se re-construit cycliquement, à partir des commandements de la tradition, assumés au pied de la lettre, sans analyses critiques ou interprétations du groupe social (les syntagmes „c'est ainsi que nous avons vu faire", „c'est ainsi que cela se fait", „c'est comme ça qu'il est beau de faire" sont beaucoup moins superficiels et plus significatifs que le non-initié ne s'imagine), donc dans une société qui n'admet pas la transgression de la norme coutumière, l'acte artistique est libre. L'artiste ne copie pas aveuglément un modèle extrinsèque à lui-même, il adhère à une prescription qui est restée la même depuis des millénaires, dans un effort de libération de soi. De là vient l'anonymat de l'artiste appartenant à une culture traditionnelle. Son acte créateur veut dire profession mais en même temps vocation.

*

Il va sans dire que dans la culture paysanne „l'enjolivement", le „décor" signifient autre

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

chose, quelque chose de beaucoup plus profond, quelque chose que l'on ne peut comprendre que dans le contexte de la mentalité de groupe. Mais l'univers objectuel du paysan peut-il être défini comme appartenant nécessairement à l'art? Et si oui, dans quel secteur du monde des objets l'utilité est-elle seulement celle des occupations quotidiennes, et dans quel autre secteur les objets sont-ils capables de communication? L'objet symbolique ou symbolisant appartient-il nécessairement au domaine artistique?

Afin de tâcher de fixer des repères dans la réalité protéique de l'artefact paysan, il faut d'abord éclairer la motivation du geste ornemental, à partir de la perspective du paysan lui-même. En ce sens, il nous reste à analyser les causes du soi-disant „enjolivement".

1. C'est le résultat d'un penchant naturel vers le beau, commun à tous les individus d'une société.

Mais que peut signifier la catégorie esthétique du beau pour le paysan roumain? Nous savons que le beau est compris comme consubstantiel au bien, au bon, au bénéfique. Il n'est reconnu et accepté que s'il s'exprime sous des formes connues, conformes à la norme héritée, uniquement s'il exprime de façon visible le „connu" de la communauté sociale qui l'a produit.

Le beau ne résulte donc pas d'une intention ornementale, mais de la nécessité d'exprimer symboliquement la recherche de l'équilibre et de l'harmonie.

2. Le désir de représenter le monde environnant, le désir du groupe de s'approprier la réalité en la copiant.

La terminologie locale des ornements viendrait à la rescousse d'une paraille théorie, si nous songions aux dénominations strictement locales, avec leurs noms d'outils, de plantes, de formes de relief, d'animaux, de phénomènes cosmiques et de corps célestes, d'objet de l'univers quotidien. Mais pouvons-nous croire des soi-disant „ornements populaires" qu'ils seraient de simples copies d'après nature?

Rien n'est plus étranger à l'esprit de l'art paysan roumain que le naturalisme. Le caractère géométrique des motifs les transforme en signes qui pourraient au plus évoquer un signifié appartenant au monde naturel.

3. On a souvent invoqué un trait psychologique, *horror vacui*, la peur du vide, qui caractériserait l'aire culturelle roumaine, ou plutôt l'aire de la culture orientale en général.

Il est vrai que l'ornementation à larges champs composés de motifs menus, qui se répètent de façon rythmique en alternant sous des formules variées, peut suggérer une appréhension des surfaces vides. À la rigueur, on pourrait interpréter dans le même sens le fait que les objets de l'habitation paysanne sont en général „revêtus" de tissus ou de matières végétales (il s'agit du mobilier, des objets rituels employés lors des fêtes, des icônes accrochées sur le mur d'est, etc.).

Cependant, dans la mentalité populaire, l'espace intermédiare n'a jamais été compris comme vide, mais comme attente, pressentiment d'une apparition importante, il communique symboliquement un message. Cependant, comment peut-on interpréter l'amour du paysan pour le blanc – maison blanche, vêtements blancs, draps blancs, ou les syntagmes si souvent employés, „jours blancs", „monde blanc", „du pain blanc pour les jours noirs", sinon comme un signe du bénéfique?

4. Le besoin de marques symboliques, qui enrichissent le sens de l'objet.

À l'appui de cette hypothèse, nous devons nous imaginer la vie aux temps auroraux de la civilisation villageoise en Roumanie. Dans une nature familière mais pleine de surprises, vivant dans un contexte souvent inconnu, percevant l'inaccessible comme existant tout près de lui, le paysan a ressenti le besoin de se protéger symboliquement. Il savait qu'il devait capter la bienveillance de toutes les formes et des forces qu'il connaissait (fussent-elles des esprits ou des ancêtres). Le moyen d'action le plus important était la *obște*, sa communauté sociale. Ensemble ils accomplissaient des actes symboliques, ils en-

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

tonnaient des formules magiques, ils fabriquaient des signes. La succession chronologique a dû être la suivante: le signe appliqué sur les objets est apparu plus tard, lorsque l'isolement de la famille et de la maison s'est réduit, grâce à une plus grande mobilité sociale, aux contacts multiples, à un univers humain diversifié. Ainsi s'explique la manière dont la simplicité initiale des formes et des couleurs des objets a été remplacée par les nuances. Par besoin de symboles, les meubles et les ustensiles de la maison ont reçu des „marques de possession" et ainsi sont devenus „familiers". Ainsi ont peut-être pris naissance ce que nos appelons aujourd'hui des ornements – d'abord la croix, ensuite le soleil et les étoiles sous forme de rosettes, le serpent sous forme de spirale, l'eau sous forme de vague, la branche verte sous forme de petit sapin, les jours et les nuits sous la forme de rayures alternatives.

Les créations paysannes semblent avoir un caractère paradoxal.

Elles ont des formes conservatrices, qui ne débordent pas les cadres de la tradition, mais elles affichent en même temps une immense variété morphologique et même une capacité d'improvisation.

Ce sont des pièces qui appartiennent à l'univers symbolique, mais qui sont matérialisées dans des objets à fonctions surtout utilitaires.

Les objets rituels répondent à des exigences magiques, mais fonctionnent dans un monde profondément chretien.

La conception esthétique qui est à la base des créations paysannes est centrée sur la notion de beau, ce qui veut dire conforme à la norme, connu; et pourtant le beau est souvent enrichi d'éléments nouveaux et même mis en valeur par la qualité d'être „autrement".

Au-dessus de la couche de la création collective se superposent des éléments qui particularisent, car le créateur, qui est souvent aussi le possesseur de l'objet, veut y apposer son empreinte d'originalité individuelle.

Sur un fond assez uniment roumain, le spécifique de la zone ethnographique perce, grâce au désir d'affirmation d'une identité locale et de groupe.

L'univers des objets créés dans le monde villageois est donc le résultat d'une alchimie qui combine la discrétion et la somptuosité, la formalisation et la spontanéité, les cadres traditionnels et la variation infinie.

Comme la création plastique paysanne est une création du geste narratif, dans le respect de la tradition de la communication directe, l'objet doit être „lu" pour qu'on puisse le comprendre dans ses significations profondes. Le monde des objets entretient l'état de veille de l'organisme social et le geste créateur doit, conformément à la tradition, bénéficier de l'assistance de Dieu. Dans son audace recueillie, le paysan participe au miracle par la création, au miracle de la genèse, qui le familiarise avec l'inaccessible. Ses produits deviennent ainsi des objets de culte, les contes et les récits deviennent ainsi des chroniques de la race, où les ancêtres et les saints veillent à la bonne marche de la communauté. Dans ces „relations" la Mère de Dieu rit, pleure, elle bénit les hommes et les choses, le vieux Crăciun bat sa femme et ses filles, la Crăciuneasa fait la sage-femme, saint Pierre est le compagnon de route de Dieu et les deux demandent abri, nourriture et boisson, voire l'assistance des mortels.

C'est pourquoi dans le monde traditionnel il n'y a pas de simple confection d'objets, l'homme crée et l'objet résulté est le message d'une mentalité collective, traduits en codes plastiques. Le geste du paysan créateur d'objets consiste à investir de valeur symbolique. Son empreinte ne poursuit pas l'obtention d'une beauté sans tache, son austérité n'exclut pas l'amour du brillant, sa mesure n'exlut pas, à certains moments, la surenchère.

La beauté des objets dans le village traditionnel, perçue par la compréhension de l'homme moderne, ne doit pas être prise comme une valeur en soi. Si nous oublions la fonction originelle du geste créateur, nous risquons d'acquérir la conviction „folle" qu'une certaine forme n'a d'autre but que de plaire à l'oeil. Or, le beau

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

dans le monde villageois est tout ce qui est intelligible, il représente la couverture visible de la *rânduiala* et du *rost* (dans le sens atribué à ces deux notions par C. Noica dans G. Liiceanu, 1991). À l'antipode de cet ordre visible se place le laid, qui caractérise tout ce qui est désordre et informel.

Nous disions que le paysan ne recherche pas la beauté, dans son sens manifeste. Parce que le village, en tant que monde profondément chrétien, sait que la semence de la divinité est „*agapé* enracinée dans l'âme" (Evdochimov, P., 1992, p. 27). Donc la beauté dot être comprise comme un commandement divin, dans la mesure où elle signifie la vérité. En même temps, la beauté d'un objet ne peut pas exister en dehors de l'amour. La création de l'objet est amour, et son résultat est la beauté. L'esthétique de la création paysanne serait-elle une démarche axée sur le principe possible qui est le *kalokagapon*[3]?

Mais de la beauté on ne peut parler que symboliquement. Elle devient évidente précisément par le „jeûne des yeux" (Evdochimov, P., 1992, p. 56), celui qui nous apprend la contemplation. La beauté est un bien intelligible, un bien du recueillement. Si le beau possède un pouvoir d'attraction, son expression est l'expression parfaite. Le laid, au contraire, n'exprime rien du point de vue formel, aucune actualité tangible.

La beauté n'est pas conçue dans la culture traditionnelle comme une composante strictement esthétique, elle est connaissance, bonté et amour. Moyen plutôt que but en soi, la création paysanne est en permanence un processus de communication effective. La forme des objets devient un synonyme de l'idée et même de l'âme, que la mentalité traditionnelle perçoit comme forme du corps.

Une chose, disait Socrate, ne peut être belle que dans le contexte auquel elle a été destinée. Elle ne pouvait être belle parce qu'on en pouvait pas la comprendre, ajouterions-nous, dans un contexte étranger, l'objet perdait son intelligibilité. Donc la beauté dans sa signification traditionnelle ne s'adresse pas aux sens, car elle leur est inaccessible. L'harmonie, par exemple, que l'esthétique savante place aux fondements de la beauté, est l'actualisation du terme *harmonía*, qui provient du lexique des charpentiers et signifie ajustement. Donc dans son sens originel l'harmonie est plus proche de l'*ángelos* et de l'ordre du monde angélique.

„La nature de la beauté est ontologique et cosmique. Mais toutes les déterminations de la beauté sont formelles et partiales. Dans son essence ultime, la beauté est indéterminable, la beauté est un grand mystère. Dans le mystère de la beauté il faut être initié et on ne peut le connaître en dehors de l'initiation. Il faut vivre dans la beauté pour la connaître..." (Berdiaev, N., 1992, p. 224 – 225).

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Hommes, animaux, abrits des vivants et des morts: microcosme d'une même mesnie [Mesnie de la région de Pădureni - Transylvanie - dont l'enceinte inclut les tombeaux des ancêtres]

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Notes

1. *Obște*: communauté paysanne composée de quelques lignées fondatrices, détenant la propriété commune des terres et fonctionnant selon le droit coutumier, appliqué par le groupe des vieux du village.
2. *Rînduiala*: terme employé par les paysans, signifiant le respect pour l'ordre social et cosmique, imposé par les normes de la tradition.
3. Ce n'est pas une erreur d'orthographe; en partant du célèbre *kalokagathón*, je propose le syntagme formé de *kalon* (beau) et *agapón* (aimé) que je pense plus propre à rendre compte du processus de la création paysanne.

Références bibliographiques

BAUDRILLARD, J., 1986, *Le Système des objets, la consommation des signes*, Gallimard, Paris

BERDIAEV, N., 1992, *Sensul creației*, Humanitas, București

COOMARASWAMY, Ananda K., 1956, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, Dover Publications, Inc., New York

EVDOCHIMOV, P., 1992, *Arta icoanei – o teologie a frumuseții*, Meridiane, București

LIICEANU, G., 1991, *Jurnalul de la Pătlinis*, Humanitas, București

MUȘLEA, I., Bîrlea, O., 1970, *Tipologia folclorului*, Minerva, București

PLEȘU, A., *Note la un curs de angelologie*, Universitatea București, 1992

VOINESCU, A., 1994, *Scrisori către fiul și fiica mea*, Dacia, Cluj

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Daniel Fabre
Centre d'anthropologie historique de l'Europe
56, rue du Taur, 31000 Toulouse, France

La place de l'ermite. Histoire et anthropologie

Nous devons à Jean Sainsaulieu, avec son oeuvre sur *Les ermites français*, des perspectives très riches sur l'insertion sociale de l'ermite laïc en chrétienté latine. L'essentiel de cet apport est ici rappelé et actualisé, en insistant sur l'importance d'une organisation spatiale de la sacralité locale. Mais comment comprendre la persistance et la richesse du thème – littéraire, rituel et aussi réel – de l'ermite scandaleux? En analysant son rôle dans la formation des jeunes gens qui se retrouvent aux côtés de l'ermite dans une équivalente situation de marge. C'est par son installation définitive sur les passages formateurs que l'ermite *étranger* contribue symboliquement à la a perpétuation de l'autochtonie.

The Hermit's Place. History and Anthropology

We owe Jean Sainsaulieu, for his work on *The french Hermits*, very rich perspectives in the social secular hermit's social insertion in the Latin Christianity. The present text brings back and updates the essence of this contribution by stressing the importance of a spatial organisation of the local sacredness. But how can one understand the persistence and richness of this literary, ritual as well as real topic of the outrageous hermit? By analysing his role in the young people's formation who can be found on the hermit's side, in an equivalent marginal situation.

By his definitive position in the area of training intervals, this „alien" hermit symbolically contributes to the perpetuation of autochthon.

Locul eremitului. Istorie și antropologie

Datorăm lui Jean Sainsaulieu și lucrării sale referitoare la *Eremiții francezi* perspective extrem de bogate în ce privește inserția socială a eremitului laic în creștinătatea latină. Reamintind și actualizînd esențialul contribuției sale, textul de față insistă pe importanța organizării spațiale a sacralității locale.

Cum ar putea fi însă citite și înțelese persistența și bogăția unei teme – literară, rituală dar și reală – ca cea a eremitului deviat, scandalos? Analizîndu-i rolul în formarea tinerilor care se regăsesc de aceeași parte cu eremitul, într-o echivalentă situație de margine.

Prin instalarea definitivă în zona intervalelor, a trecerilor formative, acest eremit *străin* contribuie simbolic la perpetuarea autohtoniei.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Teodor Baconsky
Str. Amiral Bădescu nr. 10, sector 1
71296 București, România

Deux figures de l'altérité dans les *Métamorphoses d'Apulée et la Vita* de Saint Syméon Salos

Je me propose de juxtaposer ici la manière „païenne" de traiter l'Étranger et la façon dont certains mystiques byzantins ont pratiqué une curieuse aliénation volontaire au sein même de leur société d'appartenance.

Two Figures of Otherness Apuleius 's *Metamorphosis* and The *Life* of Saint Simon Salos

This work includes a juxtaposition of the „pagan" approach in treating a Stranger and the manner in wich certain Byzantine mystics practised a peculiar pattern of voluntary alienation, in the very centre of their own society.

Două figuri ale alterității în *Metamorfozele* lui Apuleius și *Viața* Sfîntului Simeon Salos

Textul își propune să juxtapună modul „păgîn" de a trata Străinul și felul în care anumiți mistici bizantini au practicat o curioasă formă de alienare voluntară, în chiar mijlocul societății lor de apartenență.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Tatiana Segal
Institutul de Studii Orientale „Sergiu Al-George"
Calea Victoriei nr. 107, sector 1, 78176 București, România

La condition du Sage dans la Chine pré-imperiale

L'exposé commence par distinguer les traits caractéristiques du Sage par rapport à d'autres personnages auxquels il s'apparente (l'Immortel, l'Homme-esprit, l'Homme supérieur). Il présente ensuite la condition du Sage telle que les textes anciens, mythologiques et philosophiques (en particulier ceux de Meng zi et de Zhuang zi), la dévoile. Il en ressort qu'il y a trois types de Sages (le Sage mythique, le Sage confucéen et le Sage taoïste), chacun à son rôle dans la communauté.

The condition of the Sage in Pre-Imperial China

The essay starts by defining the various traits of the Sage as opposed to other kindred characters (The Immortal, The Spirit-Man, The Superior Man). It then presents the condition of the Sage as revealed in the ancient literary works, whether mythological or philosophical (especially those belonging to Meng zi and Zhuang zi). Three types of the sage are thus identified, every one of them playing a distinct role within the community: the mythical Sage, the Confucian Sage and the Taoist Sage.

Condiția Înțeleptului în China pre-imperială

Expunerea începe prin a distinge trăsăturile caracteristice ale Înțeleptului în raport cu alte personaje înrudite (Nemuritorul, Omul-spirit, Omul superior). Ea prezintă apoi condiția Înțeleptului, așa cum o dezvăluie textele vechi, mitologice și filosofice (cele ale lui Meng zi și Zhuang zi în particular). Reiese de aici existența a trei tipuri de Înțelepți (Înțeleptul mitic, Înțeleptul confuceean și Înțeleptul taoist), fiecare avîndu-și rolul său în comunitate.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Luminița Munteanu
Institutul de Studii Orientale „Sergiu Al-George"
Calea Victoriei nr. 107, sector 1, 78176 București, România

La typologie du saint populaire au debut du soufisme anatolien (XIII[e] - XV[e] siècles)

Personnalité problématique et ambiguë, évoluant aux confins du licite et de l'illicite, de la réalité routinière et du miracle, le saint populaire anatolien illustre l'idéal de sainteté nourri, d'une manière diffuse, par la communauté religieuse qui l'adopte ou qui cristallise autour de lui. Loin d'être une présence innocente, ce santon qui s'entremet pour ses fidèles auprès d'un Dieu lointain et intrasigeant et qui contrarie l'austérité linéaire des littéralistes orthodoxes met en évidence une modalité spécifique de se rapporter au transcendent et constitue un proteste implicite contre le réductionnisme aride, sévère, dépourvu de nuances d'une dogmatique trop tôt ossifiée.

Typology of the Popular Saint at the beginning of the Anatolian *sufism* (XII - XV Century)

The Anatolian Saint appears to be an ambiguous and problematic personality, developing somehow on the borderline between the lawful and unlawful, between the routine reality and miracle, and demonstrates the ideal of a Saint, vaguely sheltered by the religious community wich claims him or develops around his figure.

Far from being an innocent figure, this Saint, who facilitates the relationship between his own followers and a far-away, relentless God, is challenging the linear rigidity of the Orthodox literalists and reveals a peculiar way of perceiving the transcendental space; he displays a tacit protest against the dry reductionism of a too early ossified dogma.

Tipologia sfîntului popular la începuturile sufismului anatolian (sec. XIII - XV)

Personalitate problematică și ambiguă, evoluînd la granița între licit și ilicit, între realitatea rutinieră și miracol, sfîntul popular anatolian ilustrează idealul de sfințenie nutrit în mod difuz de comunitatea religioasă care și-l însușește sau care cristalizează în jurul său. Departe de a fi o prezență inocentă, acest sfînt ce mediază între proprii adepți și un Dumnezeu îndepărtat, intransigent, acest sfînt care contrariază austeritatea liniară a literaliștilor ortodocși, pune în evidență o modalitate specifică de raportare la transcendent și constituie un protest implicit față de reducționismul arid, sever, lipsit de nuanțe al unei dogmatici prea timpuriu osificate.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Ana Iuso
Via Alessandria 100/10, 00198 Roma, Italia

Donato Manduzio prophète dans sa terre

Au début des années trente, après la lecture de la Biblie, un paysan du Sud italien découvre la religion juive, prêche autour de lui et met en place une petite communauté de croyants. Contactés à l'occasion d'une enquête menée par le CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni) dans la province de Foggia, ses disciples qui ne partirent pas pour la Terre Promise vivent encore aujourd'hui dans la religion de Donato Manduzio, le prophète. Comment ce paysan infirme et peu lettré a-t-il réussi sa refondation du judaïsme au point de s'affirmer comme prophète dans son village, sans être repoussé ni déclaré étranger à sa culture d'origine?

Donato Manduzio a Prophet in his land

At the beginning of the '30s, after reading the Biblie, a peasant in Southern Italy discovered the Jewish religion, started preaching to his neighbours and initiated a small community of believers. Contacted during a survey made by CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni) in Foggia Province, his disciples who had not left for the Promised Land, proved to be still living in the faith of the prophete Donato Manduzio's religion? How was it possible that this disabled and barely literate peasant managed to re-found Judaism and even to become a Prophet of his village, without being rejected or declared a stranger from his native culture?

Donato Manduzio profet în țara lui

La începutul anilor '30, un țăran din sudul Italiei descoperă, citind Biblia, religia ebraică, o predică celor din jurul său și creează o mică comunitate de credincioși. Contactați cu ocazia unei anchete în cadrul CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni) în regiunea Foggia, discipolii care nu au plecat în Țara Făgăduinței trăiesc și astăzi în religia lui Donato Manduzio, profetul.

Cum a fost posibil ca acest țăran infirm și prea puțin cultivat să fie în stare de o reîntemeiere a iudaismului și să-și cîștige prestigiul unui profet în satul său, fără a fi nici respins, nici declarat străin în raport cu cultura sa de origine?

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Costion Nicolescu
Muzeul Țăranului Român
Șos. Kiseleff nr. 3, sector 1, București, România

Le saint, un étranger partout et toujours „chez soi"

Le texte traite de deux états, à savoir „être étranger" et „être chez soi", dans le domaine de la sainteté chrétienne, en prenant comme échantillon de l'analyse le groupe des Saints canonisés par l'Église Orthodoxe Roumaine en 1992.

Ces deux états sont envisagés d'habitude comme s'excluant l'un l'autre. En les opposant en quelque sorte, nous démontrons ici que leur analyse et leur appreciation correctes dépendent étroitement de certains repères existentiels fixés. Il suit que ces deux états peuvent être simultamément atteints, qu'on peut à la fois, authentiquement et profondément, être un étranger-autochtone ou un autochtone-étranger. L'archétype en est offert par Jésus Christ, tandis que le type de saint qui les inclut pourrait être Saint Alexis, l'homme de Dieu.

On met ensuite en évidence certains aspects et certaines relations significatifs de l'étranger autochtone, tel que le saint le propose. La vie du saint balance perpétuellement entre le „chez soi" de ce monde, où il est impliqué par le devoir d'assister ses semblables, et le „chez soi" du monde de Dieu, qu'il atteint partiellement, dès l'ici bas. Éternel étranger par rapport à la condition périssable du monde, il se trouve partout et toujours chez soi, ayant la conscience aigue de la présence de Dieu à travers l'oeuvre des énergies incréées.

The Saint, an Perpetual Stranger, yet Everywhere and Always at Home

The works refers to the conditions of „being a stranger" and „being at home" within the Christian Sainthood space, by reviewing the pool of Romanian Saints canonised by the Romanian Orthodox Church during 1992.

The two states of being are usually considered as disjunctive. By means of an opposition, the work reveals how proper analysis and assessment of these states of being are dependent on the pre-set norms of existentialist norms. Therefore, one can be „at home" and a stranger at the same time. One can be as deeply and genuinely a native stranger or an estranged native. The archetype of this condition is provided by Jesus Christ himself, while Saint Alexis, the Man of God is usually chosen as an example among the Church Saints for his typical condition of native stranger. A number of aspects and significant relationships are presented as related to the state of being a Saint and a native stranger.

A Saint's life appears to be a continuous swing between the „at home" provided by this world, where he feels the obligation to help his fellowmen and the „at home" provided by the world of God, to which he looks up and aspires.

He is perpetual stranger from everything that is earthly and perishable, yet everywhere and every time „at home" as he is fully aware of God's presence through the work of uncreated energies.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Sfîntul, un străin pretutindeni și totdeauna acasă

Lucrarea se referă la stările de „a fi străin" și „a fi acasă" în cîmpul sfințeniei creștine, anume examinînd eșantionul de Sfinți români canonizați de Biserica Ortodoxă Română în cursul anului 1992.

Cele două stări sunt considerate, de obicei, ca fiind disjuncte. Într-o anumită opunere, este arătată stricta dependență a analizei și aprecierii corecte a acestor stări de reperele existențiale fixate. Ca atare, poți fi, în același timp, acasă și străin, poți fi în sens autentic și profund un „străin-autohton" sau un autohton înstrăinat. Arhetipul acestei situări ni-l oferă Însuși Iisus Hristos, iar dintre sfinții Bisericii este desprins, pentru situația sa tipică de străin autohton, Sfântul Alexie Omul lui Dumnezeu.

Sunt puse în evidență cîteva aspecte și relații semnificative pe care starea de străin autohton a sfîntului ni le propune.

Viața sfîntului este o pendulare continuă între acasă al acestei lumi, în care simte datoria să-și ajute semenii, și acasă al lumii lui Dumnezu la care el accede, în parte, de aici. El este un etern străin de tot ceea ce este perisabil lumesc, dar și acasă, totdeauna și pretutindeni, datorită conștientizării maxime a prezenței lui Dumnezeu prin lucrarea energiilor necreate.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Șerban Anghelescu
Muzeul Țăranului Român
Șos. Kiseleff nr. 3, sector 1, București, România

La théologie du brigand repenti

Dimitrie Cantemir relate dans la *Vie de Constantin Cantemir* l'histoire extraordinaire du bandit Burlă, tueur et pilleur d'églises. Le brigand capturé et amené devant le prince de Moldavie s'avère être un maître du discours. Il persuade le souverain que la peine capitale annule les chances de salut de l'âme et invente une torture particulière. Le bourreau coupe au condamné les avant-bras et les jambes. Miraculeusement guéri, celui-ci entreprendra un voyage à Jérusalem. Le drame de l'âme invisible se joue dans les termes visibles du corps mutilé. L'âme prouve son intégrité par la fragmentation du corps. Burlă devient un pèlerin, perpétuel confesseur de ses péchés, étranger sur la terre, apportant pour preuve de son repentir son propre corps mutilé. L'histoire de Burlă contient, pensons-nous, une implication théologique. Pour le brigand, tous les péchés doivent être expiés pendant la vie. Après la mort, les péchés qui restent ne peuvent plus être expiés.

Theology of a Repentant Bandit

In his work, *The Constantin Cantemir's Life*, Dimitrie Cantemir presents the extraordinary story of Burlă, the Bandit – a murderer and a church robber. The brigand is captured and brought to the Moldavian Prince, and he proves to be a skilful orator. He manages to persuade the Prince that the capital punishment would sweep off the chance that his soul be saved and works out a special torture for himself. As agreed, the executioner cuts off the convict's forearms and shanks. Healed by a miracle, he then carries out a journey to Jerusalem.

The drama of the invisible soul is being played in the visible terms of the maimed body. The soul probes its integrity through the body's fragmentation.

Burlă thus becomes a pilgrim, for ever confessing his sins, a stranger on Earth and showing his maimed body as a proof of his repentance. We believe Burlă's story contains a theological dimension. For this bandit, all his sins have to be atoned for while still alive. In death, there is no expiation for the sins left.

Teologia unui tîlhar pocăit

Dimitrie Cantemir relatează în *Viața lui Constantin Cantemir* istoria extraordinară a tîlharului Burlă, ucigaș, jefuitor de biserici. Brigandul capturat și adus în fața domnitorului Moldovei se arată a fi un maestru al discursului. El îl convinge pe domnitor că pedeapsa capitală anulează șansele de mîntuire a sufletului și inventează o tortură aparte. Călăul va reteza antebrațele și gambele condamnatului, iar acesta, vindecat miraculos va întreprinde o călătorie la Ierusalim. Drama sufletului invizibil se joacă în termenii vizibili ai corpului mutilat. Sufletul își probează integritatea prin fragmentarea trupului. Burlă devine un pelerin, mărturisitor perpetuu al păcatelor sale, străin pe pămînt, aducînt drept dovadă a pocăinței propriul corp. Istoria lui Burlă conține, credem, o implicare teologică. Pentru tîlhar toate păcatele trebuie să fie ispășite în viață. După moarte păcatele rămase nu mai pot fi răscumpărate

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Andre Godin
155 rue St. Martin, 75 003 Paris, France

Étrangers communicants, communicateurs étranges: ermites et reclus en Occident

Par une approche sémantique et historique, on tente de saisir au plus près le paradoxe existentiel des ermites et des reclus médiévaux en Occident, après avoir scruté les avatars du mot et du concept qui le fonde: *peregrinatio.*

Strangers in a Strange Communication: Western Hermits and Recluses

By means of a semantic and historical approach, we are trying to outline as precisely as possible the existential paradox of the Occidental hermits and recluses of the Middle Ages, after having reviewed the avatars of the term and concept on which this paradox is based: *peregrinatio.*

Străini în stranie comunicare: sihaștri și „zăvorîți" occidentali

Printr-o abordare semantică și istorică,. încercăm să conturăm cît mai strîns paradoxul existențial al sihaștrilor și al „zăvorîților" din Occidentul Medieval, după ce am scrutat avatarurile termenului și conceptului pe care se întemeiază acest paradox: *peregrinatio.*

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Ioan Pânzaru
Universitatea București, Facultatea de Limbi și Literaturi Străine
Str. E. Quinet nr. 10, 70166 București, România
panzaru @ math. math. unibuc. ro

Ex eremita episcopus

La vie d'ermite est curieusement un parcours que bien des personnalités du premier Moyen Age accomplissent en début de carrière. Une analyse de l'image qu'ils laissent dans les textes souligne leur proximité du pouvoir temporel: ils proviennent de familles considérées, ils sont consultés par les princes, ils sont appelés à diriger des fondations faites exprès pour eux ou des diocèses et provinces ecclésiastiques. La vertu qui les caractérise est la *fortitudo* et le danger physique et spirituel est le milieu où ils évoluent aux yeux du public.

Ex eremita episcopus

Strange enough, a hermit's life is a stage many famous personalities of the Middle Ages went throught at the beginning of their career. An analysis of the image they left in the literary works reveals their proximity to the powerful of their times: they came from famous families, Princes would ask for their advice, they were called to rule either monastic establishments set up especially for them or *dioceses* and ecclesiastical provinces. Their characteristic virtue was *fortitudo* - in the public eye - the physical and spiritual threat make the specific environment of their development.

Ex eremita episcopus

În mod straniu, viața eremitică reprezintă un moment pe care numeroase personalități celebre ale Evului Mediu timpuriu îl parcurg la începutul carierei lor. O analiză a imaginii pe care au lăsat-o în texte subliniază proximitatea unor atare personaje cu puterea temporală: provin din familii de vază, prinții le solicită sfatul, sînt chemați să conducă fie așezăminte monastice întemeiate în mod special pentru ei, fie dieceze ori provincii ecleziastice. Virtutea ce îi caracterizează se numește *fortitudo* iar pericolul fizic și spiritual e mediul lor specific de evoluție în ochii publicului.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Anca Manolescu
Muzeul Țăranului Român
Șos. Kiseleff nr. 3, sector 1, București, România

Entre le grotte et le voyage

Le contemplatif, utilisant l'espace à la limite de ses possibilités – selon une *stabilitas* ou une *peregrinatio* tout aussi radicales – a-t-il la capacité de „faire du territoire", d'en susciter les points forts où s'enracine et se reconnaît une communauté?

Tel est le rôle que se donnent des jeunes moines fondateurs dans la Transylvanie contemporaine. Leur ambition puise à l'exemple des princes moldaves, à travers lesquels la *stabilitas* et la *peregrinatio* du spirituel fournissent les marques susciter un haut lieu de l'identité nationale, la seconde pour baliser le deploiement oecuménique de l'orthodoxie.

Between the Grotto and the Journey

Can the contemplative, who uses space on the edge of its possibilities – bound to do a similarly radical *peregrinatio* and *stabilitas* – mark an area and give it sense in the benefice of the whole community?

This is the role undertaken by some young monks, founders in contemporary Transylvania. Their ambitioni is inspired from the exemple provided by the Moldavian Princes, through which those *stabilitas* and *peregrinatio* of the spirit deliver the symbolic borders of the area: the former to entail a place for the national identity; the letter to mark the ecumenical display of Orthodoxy.

Între peșteră și itinerantă

Contemplativul, care utilizează spațiul la limita posibilităților sale – fiind destinat unei *peregrinatio* și unei *stabilitas* la fel de radicale – are el capacitatea de a „teritorializa", de a suscita locuri-reper în care o comunitate își situează originea și își citește identitatea?

E în orice caz rolul care și-l arogă cîțiva tineri monahi fondatori în Transilvania de astăzi. Ambiția lor se inspiră din exemplul unor voievozi moldoveni prin intermediul cărora *stabilitatea* și *itinerantța* spiritualului imprimă mărci simbolice în teritoriul comunității: prima suscitînd un centru al identității naționale, a doua balizînd dezvoltarea ecumenică a Ortodoxiei.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Gabriel Hanganu
Muzeul Țăranului Român
Șos. Kiseleff nr. 3, sector 1, București, România

Métamorphoses d'un ermitage; regard de l'ermite

A travers des extraits d'un journal de terrain, ponctués de brefs commentaires, ce texte rend compte des métamorphoses actuelles d'un ermitage moldave. Espace-limite, espace-rencontre entre la communauté „du dehors" et la communauté monacale, cet espace participe à l'agitation générale de l'aprés 1989: certains y cherchent refuge, d'autres le gèrent comme une entreprise florissante ou, au contraire, s'y comportent selon une liberté, récemment acquise, risquant son explosion.

En marge de cet espace mouvementé, absent et présent à la fois, le vieux ermite y jette un regard calme, non-impliqué, en attente.

Metamorphoses of a Hermitage; the Hermit's Look

Excerpts from a diary, briefly commented, record the current, poignant metamorphoses of al Moldavian hermitage. Border-space, meeting-space between the „outside" community and the monastic community, it takes part in the general agitation after 1989: some are looking for a retreat here, others are managing the space as if it were an entreprise or, on the contrary, are behaving according to newly acquired freedom, risking its explosion.

At the edge of this convulsive space, absent and present at the same time, the old hermit is casting a serene, detached look, awaiting.

Metamorfozele unui schit; privirea sihastrului

Fragmentele unui jurnal de teren, sumar comentate, înregistrează transformările actuale, acute, ale unui schit din Moldova. Spațiu-limită, spațiu-întîlnire între comunitatea „din afară" și cea monahală, el participă la agitația generală a perioadei de după 1989: unii caută aici un refugiu, alții îl administrează ca pe o înfloritoare întreprindere sau, dimpotrivă, se comportă conform unei libertăți „revoluționare", de curînd accesibilă, cu riscul exploziei sale.

În marginea acestui spațiu agitat, simultan absent și prezent, sihastrul pune asupră-i o privire calmă, deschisă, în așteptare.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Rodica Pop
Institutul de Studii Orientale „Sergiu Al-George"
Calea Victoriei 107, 78176 București, România

Le chamane – un noeud de paradoxes

Le chamanisme en général et le chamanisme mongol et sibérien en particulier a suscité au fil des années l'interêt des historiens des religions, celui des anthropologues, des sociologues, des ethnologues, des psychiatres, des linguistes etc. L'existence de plusieurs bilans publiés des approches du chamanisme, effectués selon des points de vue complémentaires permet de rappeler certains des problèmes que pose le chamanisme lui-même, et qui font qu'il paraît toujours échapper à sa propre définition. Comment expliquer que des conduites perçues comme similaires, se retrouvent dans des contextes aussi divers?

Il n'y a de consensus que sur une base fragile: la présence d'un personnage assurant, par ses relations particulières avec le monde des esprits, toutes sortes de fonctions, ainsi qu'une disponibilité jamais démentie de ce qui fonde son action: l'idée de contact direct avec des esprits. Ce personnage, qui se comporte en fou guéri et en guerisseur, est-il en „transe" ou en „extase", est-il un personnage religieux, est-il un simple acteur dont l'action est une prise de rôle ou bien son action porte la marque de folie et paradoxalement, de bienfait psychique?

Une multitude de questions qui nous donnent l'image de la complexité de ce phénomène déconcertant. Sans réussir à réduire le chamane à une simple définition, on se retrouve devant un personnage défini, par ses paradoxes.

The *Shaman* - a knot of Paradoxes

Shamanism in general and Mongolian and Siberian *Shamanism* in particular have aroused the interest of religion historians, anthropologists, sociologists, ethnologists, psychiatrists, linguists etc. The various approaches of *Shamanism*, carried out from complementary views, have been brought together in many summarising works, already published, which provide the opportunity to mention some of the problems raised by *Shamanism* itself; these very problems outline that one is unlikely to succeed in arresting *Shamanism* within the frame of a definition. How to explain that what we perceive as similar behaviours manifest themselves in so different contexts?

Consensus can only be reached on a fragile basis: on one hand, on the mere presence of a character which performs – through his special relationship with the spirits – various functions and, on the other, on the never denied availability underlying his actions: the idea of direct contact with the spirits.

Is this character – behaving like a healed madman and healer – in a trance or in ecstasy? Is he a genuine religious character or just un actor whose action is reduced to playing a role? Are his actions marked both by insanity and paradoxically, by the psychical benefits?

The multitude of questions enlightens the picture of the complexity of this disconcerting phenomenon. Without being reducible to a mere scheme, the *Shaman* makes us discover a character defined by his own paradoxes.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Șamanul – un nod de paradoxuri

Șamanismul în general și acel mongol și siberian în special au suscitat de-a lungul anilor interesul istoricilor religiilor, al antropologilor, al sociologilor, al etnologilor, al psihiatrilor, al lingviștilor etc. Aceste abordări ale șamanismului, întreprinse din puncte de vedere complementare au fost reunite în mai multe bilanțuri deja publicate și ele ne dau posibilitatea să reamintim cîteva din problemele pe care le pune șamanismul însuși, probleme care arată că el pare să scape mereu unei definiții propuse. Cum se poate explica faptul că ceea ce percepem drept comportamente similare se manifestă în contexte atît de diferite?

Consensul nu se obține decît pe o bază fragilă: anume pe prezența unui personaj care asigură, prin relațiile sale speciale cu lumea spiritelor, funcții diverse și, în al doilea rînd, pe disponibilitatea, niciodată dezmințită, spre ceea ce întemeiază acțiunea sa: ideea de contact direct cu spiritele.

Acest personaj, cu comportament de nebun vindecat și vindecător, se află oare în „transă" sau în „extaz", e un personaj religios, e un simplu actor a cărui acțiune se rezumă la a-și intra în rol ori poartă ea pecetea nebuniei și, în mod paradoxal, a binefacerilor psihice?

Mulțimea întrebărilor ne oferă imaginea complexității acestui fenomen deconcertant. Fără a putea fi redus la o simplă schemă, șamanul ne pune în fața unui personaj definit prin chiar paradoxurile sale.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Speranța Rădulescu
Muzeul Țăranului Român
Șos. Kiseleff nr. 3, București, România

La musique tzigane versus la musique des autres

Lorsqu'ils établissent les catégories d'une culture musicale (genres, styles, conceptes analytiques), les ethno-musicologues contemporains tiennent généralement compte des catégories homologues, conturées par la pensée et le language de cette culture. Ils s'écartent toutefois de ce principe au moment où, dans un accord quasi unanime, ils apposent l'étiquette de la „musique tzigane" sur toute musique intérprétée constamment ou occasionnellement par des Tziganes, quelle que soit l'ethnie qui la joue ou qui la „commande" le plus fréquemment. Je me propose d'observer ici la manière dont on établit l'appartenance d'une musique, dans les milieux traditionnels roumains, qu'il s'agisse de la musique des Tziganes ou des Roumains.

Gypsy Music versus the Music of Others

When the contemporary ethno-musicologists establish the categories of a musical culture (genres, styles, analytical concepts etc.), they are likely to consider the corresponding categories defined by the popular speaking and thinking. However, they seem to give up this principle when they generally unanimously agree that Gypsy music is any music played by the Gypsies on a regular or occasional basis, irrespective of the origin of that music and the ethnic origin of the people who play it, or most frequently order it.

This work tackles the way in which the ownership of music is determined in the traditional Romanian society groups, as perceived by Gypsies and Romanians alike.

Muzica țigănească versus muzica celorlalți

Atunci cînd stabilesc categoriile unei culturi muzicale (genurile, stilurile, conceptele analitice etc.), etnomuzicologii contemporani obișnuiesc să țină cont de categoriile omologe conturate în gîndirea și vorbirea populară. Ei se abat totuși de la acest principiu în momentul în care socotesc, într-un acord quasi-unanim, că muzica țigănească este orice muzică interpretată constant sau ocazional de țigani, indiferent de originea acestei muzici sau de etnia celor care o cîntă sau „comandă" cel mai frecvent. Lucrarea de față își propune să observe modul în care se stabilește apartenența unei muzici în mediile tradiționale românești, din perspectiva țiganilor și a românilor deopotrivă.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Dominique Belkis
Centre de Recherches et d'Études Anthropologiques (C.R.E.A.)
Faculté d'Anthropologie et de Sociologie, Université Lumière-Lyon II
5, avenue Pierre Mendès-France, 69676 Bron Cedex - FRANCE

Comment peut-on être Mégléno-roumain? La construction politique d'une identité ethnique

La notion de „roumanité" qui permet d'englober l'ensemble des populations de langue romane d'Europe orientale dans une sorte d'unité ethno-linguistique, doit être interrogée lorsqu'on s'intéresse aux groupes censés la constituer. Cette étude sur le groupe mégléno-roumain, qui appartient plus généralement à la population macédo-roumaine, permet de mettre en avant l'ambiguïté des définitions des groupes ethniques dans le contexte balkanique.

Incertitude planant sur leur origine, ambiguïté des modes de désignation (intérieurs comme extérieurs), difficulté pour reconstituer un parcours historique fait de migrations et d'éparpillements, amalgame fait couramment entre les différents groupes macédo-roumains, divers modes de reconnaissance (ou de non-reconnaissance) dont ils ont fait l'objet par les pouvoirs politiques...: la corrélation de tous ces éléments, nécessaire pour tenter de définir qui sont les Mégleno-roumains, nous montre bien qu'on ne peut parler d'identité ethnique en termes de donnée organique, voire naturelle. Il s'agit d'un processus historiquement construit, qui tend à imposer des légitimités politiques à travers la manipulation de faits culturels qui gardent, par ailleurs, leur propre légitimité.

How can one be a Megleno-Romanian? The Political Construction of an Ethnic Identity

The concept of *Romanianism*, which allows to cover all the populations in eastern Europe speaking a language of Roman origin in a kind of ethno-linguisitc unity must be mentioned when one is interested in any of its constituting groups. This study on the Megleno-Romanian group, belonging, in general terms, to the Macedo-Romanian population, displays the ambiguity of the definitions attached to the ethnic groups in the Balkans.

Uncertainty hanging over their origin, ambiguity of their way of designation (both inside and outside), difficulty to precise a historical route generated by migrations and dispersion, the usual mixture of the various Macedo-Romanian groups, their different recognition (or non-recognition) by the various political powers, the correlation of all these elements, necessary when attempting to define who the Megleno-Romanians really are, shows that one cannot speak of ethnic identity in organic or natural data terms. It is a historically built process, tending to impose political legitimacy by manipulating the cultural facts which otherwise preserve their own letigimacy.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Cum se poate să fi megleno-român?
Construcția politică a unei identități etnice

Noțiuinea de „românitate", care permite înglobarea tuturor populațiilor de limbă latină din Europa orientală într-un fel de unitate etno-lingvistică, e cea care trebuie interogată atunci cînd sîntem interesați de studiul uneia dintre acestea. Studiul de față se ocupă de grupul megleno-românilor, inclus în grupul mai larg al macedo-românilor, și ne dă prilejul să evidențiem ambiguitatea definițiilor grupurilor etnice în contextul balcanic.

Incertitudinea care planează asupra originii, ambiguitatea modului de desemnare (interioară ca și exterioară), dificultatea de a reconstitui parcursul istoric al grupului, alcătuit din migrații și risipiri, amalgamul adesea operat între diversele grupuri macedo-române, diversele modalități de recunoaștere (sau de non-recunoaștere) de către puterile politice...: corelarea tuturor acestor elemente, operație necesară pentru a încerca definirea a ceea ce sînt megleno-românii, ne arată limpede că nu se poate vorbi despre identitate etnică în termenii unor date organice sau naturale. E vorba despre un proces construit în istorie, care tinde să impună legitimități politice prin manipularea unor fapte culturale care își păstrează, de altfel, în sine, propria legitimitate.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Alexandru Tzigara-Samurcaș

Personnage fondateur du Musée d'art national, concevant l'art comme un élément essentiel pour la construction et le développement d'une identité nationale, Alexandru Tzigara-Samurcaș fut le théoricien hardi et le créateur persévérant d'une importante institution de la Roumanie moderne. Les extraits de ses textes, à travers lesquels nous l'évoquons ici, nous mettent en présence d'une muséographie ethnographique qui, énoncée et pratiquée dans la première moitié du XX^e siècle, pose des directions et des catégories muséales qui restent valables pour le débat et la configuration de la discipline contemporaine.

Founder of the National Art Museum, and conceiving *art* as an essential element for the development of a national identity, Alexandru Tzigara-Samurcas was a courageous theorist and a persevering creator of an important institution of modern Romania.

The excerpts from his texts, through which he is evoked here, reveal the presence of an ethnographic museography which, announced and practised during the first half of the 20th Century, provides categories and directions still valid for the debates and configuration of the present discipline.

Personaj fondator al Muzeului de Artă Națională, concepînd arta ca pe un element esențial în construcția și dezvoltarea unei identități naționale, Alexandru Tzigara-Samurcaș a fost teoreticianul îndrăzneț și creatorul încăpățînat al unei importante instituții a României moderne. Extrasele din textele sale, prin intermediul cărora îl evocăm aici, ne pun în prezența unei muzeografii etnografice care, enunțată și practicată în prima parte a sec. XX, oferă categorii și direcții ce rămîn valabile pentru dezbaterile și configurarea disciplinei actuale.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Horia Bernea
Muzeul Țăranului Român
Șos. Kiseleff nr. 3, sector 1, București, România

Le Musée? Une operation de connaissance libre

Ce sont des „propos de trajet muséal" suscités par la confrontation entre les objets et celui qui les interroge, recueillis au fur et à mesure que les thèmes de ce trajet se configuraient, que le texte propose. Il est une „façon de dire" une muséographie qui, refusant le projet autoritaire, obéit aux suggéstions des objets et cherche à obtenir leur „espace de sens", où ils puissent délivrer les modes de penser et de faire d'une culture traditionnnelle méditérranéenne.

The Museum? A Process of Free Cognition

This text brings forth remarks for a „museum itinerary", provoked by a confrontation between objects and their interviewer, and put down as the topics of this itinerary took shape. It is a manner of telling this *museography* – which denies an authoritarian project and submits to the objects' suggestions, by trying to obtain their „space of meaning", whereby they can provide ways of thinking and doing specific to a traditional Mediterranean culture.

Muzeul? O operație de cunoaștere liberă

Textul oferă *cuvintele unui traseu muzeal*, stîrnite de confruntarea dintre obiecte și cel ce le interoghează, notate pe măsură ce temele acestui traseu apar și prind substanță. El propune un *mod de a spune* o muzeografie care refuză proiectul autoritar, preferînd să se supună sugestiilor obiectelor, o muzeografie care încearcă să obțină *spațiul de sens* în care ele pot produce informații despre felul de a gîndi și de a face al unei culturi tradiționale mediteraneene.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Irina Nicolau
Muzeul Țăranului Român
Șos. Kiseleff nr. 3, sector 1, București, România

Au genou de la grenouille. Bouillon de muséologie subjective

C'est un point de vue délibérément subjectif que l'auteur a choisi pour cet essai, où elle décrit sa relation avec le musée, en tant qu'institution, le long de la période communiste et l 'expérience des cinq dernières années, dans le laboratoire de recherche anthropologique du Musée du Paysan Roumain.

Approchant avec la liberté du „non-professionnel" la problématique du musée, elle essaye de répondre à la question: quel musée ethnologique pour un pays de l'Europe de l'Est? Selon l'auteur, cette question suppose l'idée que, en fonction du moment historique, chaque société commande en fait son propre musée.

At a Frog's Knee. Essay of Subjective Museology

The author of this essay has assumed a manifestly subjective approach. She describes her relationship with the museum as an institution, during the communist regime and her experience of the past five years spent in the Anthropological Research Laboratory of the Museum of the Romanian Peasant and working.

Tackling the museum-related issues in the free manner of a „non-specialist", she tries to answer the following question: What kind of an ethnological museum would be appropriate for a country situated in Eastern Europe? The question is based on the idea that – depending on the historical moment – each society will ordain its own type of museum.

La genunchiul broaștei. Eseu de muzeologie subiectivă

În acest eseu, autoarea a adoptat un punct de vedere declarat subiectiv. Ea descrie relația sa cu instituția muzeu, în timpul regimului comunist și experiența ultimilor cinci ani petrecuți în Muzeul Țăranului Român, în cadrul laboratorului de cercetare antropologică. Abordînd cu libertatea „neprofesionistului" problematica muzeului, ea încearcă să răspundă la întrebarea: ce fel de muzeu etnologic este necesar într-o țară di

n Europa de Est? La baza acestei întrebări stă ideea că fiecare societate își comandă, în funcție de momentul istoric, propriul său muzeu.

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

Ioana Popescu
Muzeul Țăranului Român
Șos. Kiseleff nr. 3, sector 1, București, România

La communion sous l'espèce de l'objet

Peut'on parler de liberté de la création, d'innovation, d'improvisation en se référant à une culture traditionnelle qui fonctionne selon les normes héritées des ancêtres?

Peut'on parler d'une évolution, de changements ou même de „mode" dans ces conditions?

La censure de la tradition et du groupe social qui la suit fonctionne-t-elle comme une arme létale contre la création paysanne?

Les réponses que j'avance ici sont des premières réflexions à la recherche d'une possible *ethnoesthétique.*

Communication through Object

Can one talk about freedom of creation, about innovation and improvisation within a traditional culture functioning according to norms inherited from the ancestors? Can one talk, under these circumstances, about progress changes, end even „fashion"? Isn't the censorship of tradition and of the social group observing it a lethal weapon against rural folk creation?

The answers proposed here are just opening reflections in search for a potential *ethno-aesthetics.*

Comuniunea prin obiect

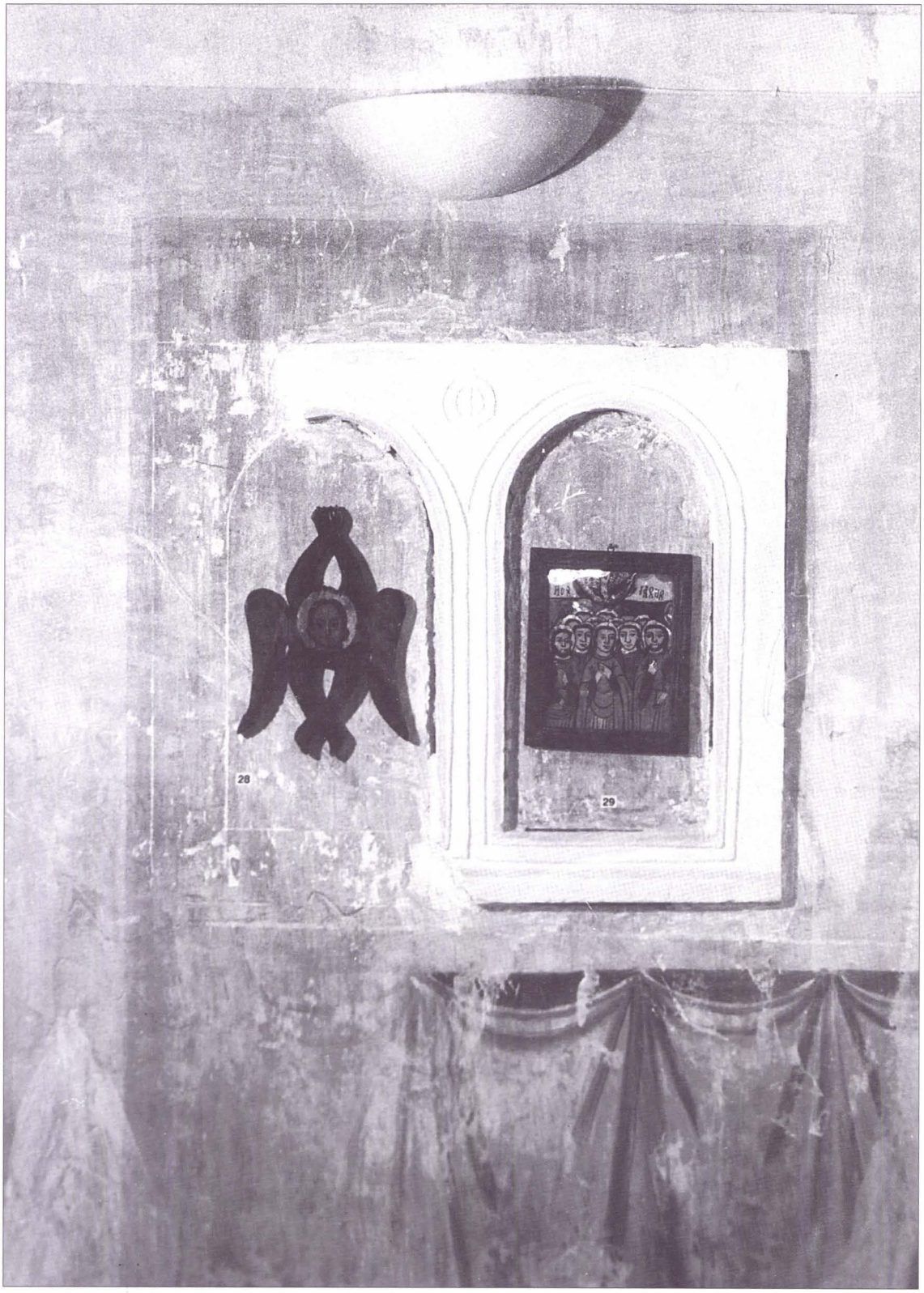
Se poate oare vorbi despre libertate de creație, despre inovație și improvizație în interiorul unei culturi tradiționale care funcționează după norme moștenite de la strămoși?

Se poate vorbi, în aceste condiții, despre evoluție, schimbări sau chiar „modă"?

Cenzura tradiției și a grupului social care o respectă nu funcționează oare ca o armă letală împotriva creației țărănești?.

Răspunsurile pe care le propunem aici constituie cîteva prime reflecții în căutarea unei posibile *etnoestetici.*

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro



http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro

M a r t o r Revue d'Anthropologie du Musée du Paysan Roumain

I - 1996

L'Étranger autochtone

Atelier franco-roumain d'anthropologie religieuse (15 - 19 nov. 1995)

Daniel Fabre: *La place de l'Ermite. Histoire et anthropologie;* Teodor Baconsky: *Deux figures de l'altérité dans les Métamorphoses d'Apulée et la Vita de Saint Syméon Salos;* Tatiana Segal: *La condition du Sage dans la Chine pré-impériale;* Luminița Munteanu: *La typologie du saint populaire au début du Soufisme anatolien (XIII^e-XV^e siècles);* Anna Iuso: *Donato Manduzio prophète dans sa terre;* Costion Nicolescu: *Le saint: un étranger partout et toujours chez soi ;* Șerban Anghelescu: *La théologie du brigand repenti;* André Godin: *Étrangers communicants, communicateurs étranges: ermites et reclus en Occident;* Ioan Pânzaru: *Ex eremita episcopus. L'Ermite dans la Patrologie latine au premier Moyen Age;* Anca Manolescu: *Entre la grotte et le voyage;* Gabriel Hanganu: *Métamorphoses d'un ermitage, regard de l'ermite;* Rodica Pop: *Le chamane - un noeud de paradoxes;* Daniel Fabre: *Conclusions.*

Ethnies en différence, ethnies en rencontre

Speranța Rădulescu: *Gypsy Music versus the Music of Others;* Dominique Belkis: *Comment peut-on être megléno-roumain? La construction historique d'une identité ethnique.*

Redécouvrir la Muséologie

Alexandru Tzigara-Samurcaș: le personnage fondateur: *L'Art populaire roumain; L'Art public; Notre Musée National; La vocation du nouveau Musée; La tragédie du Musée d'Art National;* Horia Bernea: *Le Musée? Une opération de connaissance libre;* Irina Nicolau: *Au genou de la grenouille. Bouillon de muséologie subjective;* Ioana Popescu: *La communion sous l'espèce de l'objet.*

ISSN 1224 - 6271

http://martor.muzeultaranuluiroman.ro / www.cimec.ro